La langue berbère au Maghreb médiéval

Studies in the History and Society of the Maghrib

Edited by

VOLUME 8

The titles published in this series are listed at *brill.com/shsm*

La langue berbère au Maghreb médiéval

Textes, contextes, analyses

Par

Mohamed Meouak



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Meouak, Mohamed.
La langue berbère au Maghreb médiéval : textes, contextes, analyses / par Mohamed Meouak.
pages cm. -- (Studies in the history and society of the Maghrib ; 8)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-90-04-29944-3 (hardback : alk. paper) -- ISBN 978-90-04-30235-8 (e-book : alk. paper)
1. Berber languages. 2. Africa, North--History--647-1517. I. Title.

PJ2343.M46 2015
493'.3--dc23

This publication has been typeset in the multilingual "Brill" typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISSN 1877-9808
ISBN 978-90-04-29944-3 (hardback)
ISBN 978-90-04-30235-8 (e-book)

This book is printed on acid-free paper.

Table des matières

Avant-propos

Cet ouvrage est le fruit d'une recherche de longue haleine commencée il y a un peu plus de dix ans. C'est à l'issue d'un séjour effectué en Kabylie orientale (Bougie et vallée de la Soummam)[1], durant l'été 2004, que nous avons pris conscience du grand intérêt qu'il y aurait de mettre au jour les informations existantes sur la langue berbère et contenues dans la documentation rédigée en arabe au cours du Moyen Âge, afin de disposer d'une base documentaire susceptible d'aider à mieux comprendre le fond et la forme de cette langue dans une perspective historique. En outre, cette idée de travailler sur l'histoire de la langue berbère au Moyen Âge est née à partir du fait que les historiens-médiévistes qui s'occupaient du Maghreb médiéval n'ont pas cru à la pertinence du sujet ou n'ont pas jugé primordial de s'atteler à la tâche longue et laborieuse de dépouillement des textes pour offrir ensuite les informations nécessaires à un examen détaillé de la place du berbère dans l'historiographie arabe médiévale, et au-delà, poser par exemple la question épineuse de continuité et de rupture dans son usage en contexte musulman. Mais au fait, est-il encore pertinent de nos jours de parler en termes de « continuité » et de « rupture » ? Nous pensons qu'il serait plus juste d'évoquer des cycles historiques au cours desquels les milieux berbères ont subi des changements, ont su adapter des faits et gestes, ont été capables d'intégrer des usages et des paroles, ont tenté l'expérience de la symbiose culturelle. Bref, un programme modeste mais qu'il serait utile de prendre en compte pour ne pas tomber dans le piège d'une histoire islamique totalisante qui ferait de l'ombre aux différences et aux apports d'autres aires culturelles. C'est donc avec ces inquiétudes scientifiques que nous nous sommes attelés à la quête des fragments textuels consacrés au berbère dans une perspective, répétons-le, foncièrement historique et géographique. Et pour ce faire, nous devons signaler que ce livre est parfois l'écho de recherches antérieures qui ont été, faut-il le préciser, amplement et profondément revisitées. En outre, indiquons que de très nombreux matériaux méconnus et même inédits voient enfin le jour grâce à cette monographie. Notre démarche, de type émminement documentaire, paraît tout à fait utile dans la mesure où elle permet aujourd'hui de disposer d'un ouvrage d'ensemble sur les questions étudiées, et cela même s'il s'agit d'une tentative d'histoire de la langue berbère. Malgré cela, nous pensons que le livre pourrait ouvrir d'autres

1 La relecture des chapitres concernant le Tell, la Kabylie et le Sahara dans l'ouvrage publié initialement en 1853 par E. Daumas, 1988 : 30–282, fut également fructueuse tant sa description des régions citées est saisissante à tous points de vue.

voies de recherche grâce aux informations qu'il offre tant pour l'historien que pour le linguiste. En ce qui concerne les faits linguistiques exposés, nous avons pris le parti de ne les analyser qu'en surface car nous les laissons aux véritables spécialistes de la langue berbère, sans nul doute plus aptes à tirer profit du matériel exposé. Dans ce sens, on signalera que les principaux syntagmes, lexèmes, anthroponymes et toponymes berbères soumis à discussion et contenus dans les notices en arabe ont été indiqués au sein même des textes dans lesquels ils sont insérés[2]. Précisons qu'à des fins de comparaisons, nous avons opté pour renvoyer, dans la mesure de nos possibilités, aux lexiques, dictionnaires et travaux sur les variantes postmédiévales, voire contemporaines du berbère, celles qui ont été étudiées à partir du XIXe siècle. Dans ce sens, nous avons préféré respecter la transcription morpho-phonologique employée par les auteurs des instruments dans chacune des références utilisées et cela même si la tâche de reconnaissance des prononciations pourrait s'avérer parfois ardue pour le lecteur. Cette modalité nous a semblé nécessaire afin de remettre, autant que possible, le sujet dans une perspective contemporaine et signaler, s'il le fallait, que le berbère est bien vivant et cela même s'il peut varier dans sa forme.

C'est en fait vers une esquisse d'histoire de la langue berbère à travers la documentation géographique, historique, hagiographique et ibadite que nous avons donc décidé de convoquer le lecteur, le temps de quelques étapes dans différentes régions du Maghreb et au-delà, afin de rendre compte de la manière avec laquelle on la désignait et dans quel contexte historique elle avait été insérée. Nous parlons ici d'esquisse, et la chose est importante, car nous utilisons le mot dans le sens précis de « première forme, traitée à grands traits et généralement en dimensions réduites, de l'œuvre projetée ». En plus, on précisera une fois de plus que le volet linguistique, au sens strict de l'analyse complète et détaillée des faits de langue (morphologie, syntaxe et lexique), est laissé de côté pour des raisons liées à des compétences limitées. En effet, ce livre ne prétend aucunement remplacer les ouvrages spécialisés des linguistes et des philologues qui ont à cœur de décrire les systèmes de la langue berbère. Ceux-ci sauront, espérons-le, saisir l'opportunité d'étudier les diverses formes du berbère grâce aux informations qui seront apportées dans les pages suivantes. D'ailleurs, c'est aussi pour cela que nous avons réduit la translittération du vocabulaire berbère à son expression de base, c'est-à-dire celle qui apparaît matérialisée dans les sources arabes. Nous sommes tout à fait con-

2 Nous avons mis en italiques les mots et les passages en translittération inclus dans les textes arabes et berbères et faisant l'objet d'une analyse précise dans le corps du livre ainsi que les matériaux oraux recueillis et compilés par les spécialistes de langue berbère.

scients qu'une telle démarche ne rend absolument pas compte des différentes modalités phonologiques du berbère, et encore moins lorsque l'on est confronté à des faits issus de zones géographiques différentes comme le Maghreb occidental (Atlas, Rif, Souss, Tafilalt), le Maghreb central (Aurès, Gourara, Kabylie, Mzab, Oued Righ, Ouargla), l'Ifrīqiya (Djerba, Oasis, Sened), l'actuelle Libye (Fezzan, *ǧabal* Nafūsa, Tripolitaine), le Sahel, entre autres aires géographiques[3]. Le linguiste-berbérisant chevronné se demandera bien sûr comment les écrivains musulmans médiévaux avaient pu, tant bien que mal, restituer la vocalisation de tel ou tel vocable avec le seul outillage de la langue arabe qui, on le sait, ne peut offrir toutes les nuances phonémiques du berbère. Gageons que ce choix, dicté par des questions d'orientation scientifique, ne sera nullement un obstacle à l'heure de procéder à la lecture objective et critique de notre ouvrage. Tout cela étant dit, il faut souligner que l'exercice de restitution des lectures de passages en berbère peut parfois prêter à confusion car il est souvent marqué par la volonté, certes légitime mais risquée, de rétablir ces lectures au moyen de variantes du berbère postmédiévales, voire contemporaines. Et dans ce sens, nous espérons que le lecteur ne verra donc pas dans les phrases et notices transcrites en caractère latin la minauderie de l'érudit, ni l'automatisme professionnel produit dans le but de contrarier, fatiguer, voire écarter, le néophyte. On aura bien compris que celle-ci dérive seulement d'un choix méthodologique concernant le recours à l'outil appelé sémantique historique.

Je souhaiterais exprimer mes remerciements amicaux à Virginie Prevost pour avoir pris la peine de lire une première version du texte, me signaler des références bibliographiques utiles et apporter des suggestions. Jorge Aguadé Bofill, Allaoua Amara, Ahmed Bourhalla, Abdesselam El Hammel, Mohamed

3 Si les entités géographiques indiquées ne soulèvent pas, à priori, de problème de définition, précisons qu'il n'en va pas de même pour le nom Sahel. É. Bernus, 1981 : 101, 102, est revenu sur le sens du terme pour nous rappeler d'abord que chez les Touaregs « sahel » signifie généralement le « nord » et qu'il n'y a aucune population arabophone de la zone qui « utilise ce terme dans le sens d'une zone bio-climatique ‹ homogène › ». Donc, en aucun cas « sahel » correspondrait à un paysage ou une région. Pour appuyer ses observations, É. Bernus a pris comme point de départ les dires du botaniste Augustin Chevalier (fin du XIXe siècle) qui fut celui qui « diffusa » l'idée que « sahel » se référait à une région concrète (aire de Tombouctou), un écrit inédit de Théodore Monod et ses propres recherches de terrain. Nous autres avons choisi d'employer le vocable Sahel dans le sens qui lui a été consacré par la recherche scientifique contemporaine, à savoir la région qui forme une bande de territoires marquant une espèce de zone de transition, à la fois floristique et climatique, entre le domaine proprement saharien au nord et les savanes du domaine soudanien, et comprenant des morceaux des pays suivants : Sénégal, Mauritanie, Mali, Algérie, Burkina-Faso, Niger, Nigéria, Tchad, Soudan, Érythrée.

Hassen et El Ouafi Nouhi ont eu l'amabilité de me fournir des sources arabes et berbères, notamment des œuvres ibadites, des textes hagiographiques, des recueils biographiques, des ouvrages géographiques et des compilations historiques. Nicole Cottart a eu la patience de lire l'« Introduction » et la « Conclusion Générale », et de faire de judicieuses corrections. Il m'est agréable de remercier Cristina de la Puente González qui me donna l'opportunité de présenter quelques matériaux et hypothèses contenus dans ce livre au cours d'une séance du séminaire permanent du groupe de recherche « Judíos y Musulmanes en la trama social mediterránea » de l'*Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo* du *Centro de Ciencias Humanas y Sociales* (Madrid, 5 novembre 2012), Sébastien Garnier pour son aide généreuse de la première heure ainsi que Mathieu Favresse pour avoir eu la gentillesse de préparer la carte de localisation des principales variantes de la langue berbère. Je voudrais aussi rendre compte de ma gratitude aux deux rapporteurs anonymes pour leurs corrections et suggestions, à Franca de Kort, à Saskia van der Knaap et à Gera van Bedaf pour leur patience et leur professionnalisme ainsi qu'aux éditeurs de la collection « Studies in the History and Society of the Maghrib » pour autoriser la publication de ce manuscrit. En outre, je soulignerais l'appui total et les encouragements constants de ma femme Nassira (née Kouici) sans qui il m'aurait été bien difficile, sinon impossible, de mener à terme un tel travail. Finalement, un dernier mot pour avertir le lecteur que je reste, bien entendu, le seul et unique responsable des matériaux exposés et des hypothèses émises dans cet ouvrage qui n'engagent que mon analyse scientifique[4].

4 Le chapitre « 2.7. La berbérisation du lexique arabe dans les sources hagiographiques et autres textes arabo-musulmans du Moyen Âge » de la deuxième partie a été partiellement élaboré grâce à l'aide du projet de recherche espagnol du *Ministerio de Ciencia e Innovación*, « Dialectos y sociolectos emergentes en el Magreb occidental », FFI-2011-26782-C02-2.

Systèmes de translittération, abréviations et conventions

1 Système de translittération des langues arabe et berbère

Nous avons utilisé le procédé en vigueur dans la revue *Arabica. Revue d'études arabes et islamiques*. Cela étant dit indiquons que dans quelques cas nous avons noté la lettre *hamza* comme support vocalique par le signe /ʾ/. Pour ce qui concerne la restitution et la translittération des lexèmes, des phrases, des toponymes et des anthroponymes berbères, nous avons opté pour donner une transcription réduite aux possibilités données par les sources arabes dans lesquelles ils se trouvent insérés. Conscients des problèmes morphologiques et phonologiques posés par une telle option, nous pensons toutefois que le lecteur expert et intéressé saura restituer les lectures correctes sur la base des matériaux berbères contenus dans notre ouvrage.

2 Système de notation des consonnes et des voyelles du berbère

Nous avons choisi de donner seulement une notation de base pour les consonnes et les voyelles berbères qui sont employées dans les passages et fragments donnés dans le livre et qui parfois ont leurs équivalences dans la translittération de l'arabe usitée. Cela étant, précisons que les voyelles signalées apparaissent surtout dans les références fournies dans les notes infrapaginales car, mises à part quelques exceptions, les notices transcrites dans le corps du texte proviennent du corpus des sources arabes[5]. Le système simplifié que nous donnons dans les lignes suivantes a été utilisé dans la transcription morpho-phonologique des passages puisés dans les travaux de chercheurs mis à profit et qui appartiennent dans leur immense majorité à des matériaux (récits, poèmes, chants, dictons, etc.) recueillis grâce à des enquêtes de terrain. Nous avons cru utile de ne pas modifier les transcriptions de ces auteurs afin que le lecteur puisse également juger de la complexité des normes de translittération adoptées par les uns et les autres :

---

5 Pour de plus amples détails sur la complexité des dispositifs de notation du berbère, voir par exemple les systèmes employés par K. Naït-Zerrad, 1998 : XIV-XVI et M. Kossmann, 2013a : 6–10.

c : chuintante sourde.
č : affriquée sourde.
g : palatale sonore spirante ou occlusive ; cette consonne correspond à la *kāf* maghrébine avec trois points sur la partie supérieure.
j : chuintante sonore.
γ : vélaire sonore.
ḷ : latérale sonore pharyngalisée (« emphatique »).
ṛ : vibrante sonore pharyngalisée (« emphatique »).
x : vélaire sourde.
ε : pharyngale sonore.

Pour la nomenclature vocalique, nous avons adopté l'usage d'une notation simplifiée qui représente, en partie, les variantes du berbère du nord pour lesquelles on distingue trois voyelles *a*, *i*, *u* et un *šwa* noté *ə* ; le *e* correspond aussi à une voyelle brève. Quant aux autres variétés régionales (aire linguistique touarègue, Augila, *ǧabal* Nafūsa, Ghadamès, Sened et autres zones), le lecteur, linguiste et berbérisant, pourra sans aucun doute restituer les voyelles dans les matériaux et les références incrustés dans le corps du texte et les notes infrapaginales. À tout cela, nous prendrons soin de signaler que dès une époque relativement ancienne, les écrivains arabes avaient adopté, semble-t-il, la règle de retranscrire une bonne partie des voyelles du berbère par des voyelles longues en arabe : *alif*/*ā* pour *a*, *yāʾ*/*ī* pour *i* ou *wāw*/*ū* pour *u*. Ainsi, de nombreuses formes berbères (phrases, expressions, mots isolés) apparaissant dans le livre sont en fait des translittérations de l'original arabe médiéval et non de véritables représentations phonologiques contemporaines. Ces notations vocaliques matérialisent des constructions provenant dans leur immense majorité de textes arabes élaborés du Moyen Âge à l'époque moderne et sauf erreur de notre part, ces éléments renvoient principalement à des variantes présentes au Nord du Sahara[6]. Mais il s'agit là d'une question particulièrement complexe qu'il faut aborder avec prudence et qui, de toute évidence, nécessiterait l'intervention directe des linguistes-berbérisants.

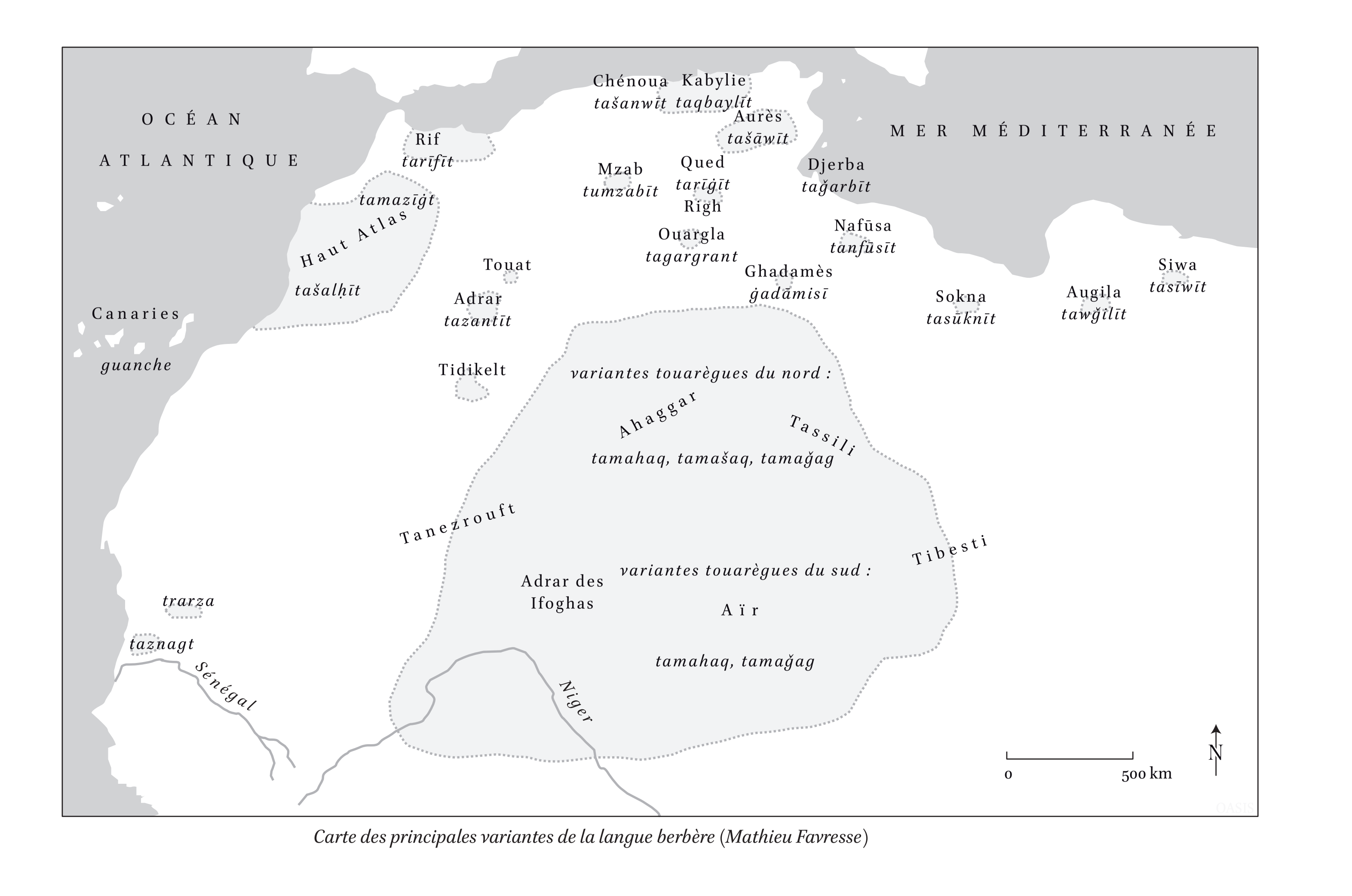
6 Sur ces problèmes difficiles et peu documentés pour la période médiévale, voir N. van den Boogert, 2000 : 357 et ss. ; L. Galand, 2010 : 73–78 ; M. Kossmann, 2013a : 169–175, sur la phonologie du berbère et de l'arabe en contact.

3 Abréviations et conventions

b. = *ibn* (« fils »).
bt. = *bint* (« fille »).
circa = vers.
coord. = coordination.
dir. = direction.
éd./éds. = éditeur/éditeurs/édition.
fig. = figure.
nº, nºs = numéro, numéros.
ob. = date de mort.
pl. = pluriel.
s.d. = date de publication non mentionnée.
s.é. = maison d'édition non mentionnée.
s.l. = lieu de publication non mentionné.
sing. = singulier.
ss. = suivantes.
trad. = traduction.
vol. = volume/volumes.
w. = *wuld* (« fils de »).
[…] = les passages de références bibliographiques et de textes arabes et berbères entre […] ont été omis afin de ne pas alourdir la lecture dans le corps du texte.
{…} = les éléments entre crochets représentent les racines berbères et arabes ainsi que des détails ajoutés à une traduction lorsque le texte original transcrit ne les fournit pas et afin de permettre une meilleure compréhension.

Le pluriel des termes arabes translittérés a parfois été matérialisé par l'adjonction d'un « s » au singulier arabe après un trait d'union ; nous avons conservé le pluriel des mots arabes tel qu'ils apparaissaient dans les sources écrites utilisées.

La correspondance entre dates hégiriennes et grégoriennes est la suivante : pour les siècles, la date de l'Hégire est donnée en chiffres arabes et celle de l'ère chrétienne en chiffres romains (1er/VIIe siècle) alors que pour les années, les deux ères sont indiquées en chiffres arabes (1/622).



Carte des principales variantes de la langue berbère (Mathieu Favresse)

Introduction

Cette étude n'a pas d'autre prétention que de réunir et d'interpréter des mentions et des notices, parfois éparses, souvent mal connues, voire même ignorées, concernant la langue berbère et ses variantes linguistiques, compilées dans les textes de l'Orient, de l'Andalus et du Maghreb au Moyen Âge[1]. Le lecteur ne devra donc pas s'étonner du style fondamentalement narratif du livre et de la présence de nombreux matériaux transcrits et traduits des sources arabes et berbères qui en font à première vue une espèce de catalogue[2]. Mais contrairement aux apparences, ce choix dit narratif, ne simplifie en rien la recherche que nous souhaitons mener à terme. En effet, nous essaierons chaque fois que cela sera possible de procéder à une critique historique des écrits et des faits liés à notre sujet qui nous emmènera d'un bout à l'autre du monde arabo-musulman, d'est en ouest, du nord au sud, et nous donnera l'opportunité de visiter, le temps de quelques pages, des régions aussi différentes que l'Ifrīqiya, le Maghreb central, le Maghreb occidental et les franges saharo-sahéliennes et de fréquenter les ethnies qui peuplèrent ces parties du continent africain.

Au début était la calligraphie tinifagh attestée selon toute probabilité au moins jusqu'à la fin IIIe siècle de l'ère chrétienne, mais il est semble-t-il plus délicat de dater son emploi en dehors de la période romaine. Sur ce sujet, rappelons que les chercheurs Ahmed Skounti, Abdelkhalek Lemjidi et El Mustapha Nami ont fourni une monographie utile sur le sujet, et ont avancé quelques questions afin de tenter de comprendre la disparition du tifinagh au profit des systèmes scripturaires arabe et hébraïque. Ils s'interrogeaient par exemple si « Sa disparition aurait-elle un lien quelconque avec l'introduction de l'écriture hébraïque, ou avec celle de l'écriture arabe ? Mais pourquoi a-t-elle été utilisée

---

1 Dans le cadre d'une intéressante réflexion sur le berbère et l'afro-asiatique, le linguiste-berbérisant S. Chaker, 2012 : 113, affirme que « Les formes médiévales les plus anciennes du berbère accessibles – ce ne sont souvent que des bribes (El-Bekri, documents almohades, ibadites ...) – sont quasiment du ‹ berbère contemporain ›, bien qu'elles soient âgées pour certaines de près d'un millénaire ».

2 Nous avons pris le parti de donner les traductions suivies entre paranthèses des passages réduits ou des mots-clés en arabe et en berbère. Dans les extraits contenant des segments où la compréhension est incertaine et lorsque les fragments renferment plusieurs éléments relatifs au thème central du livre, nous avons choisi de livrer, outre la traduction française, les morceaux textuels dans leur intégralité.

 | DOI 10.1163/9789004302358_002

en parallèle avec le punique et le latin, et non avec l'hébreu et l'arabe ? »[3]. Autant de questionnements qui ne laissent pas insensibles l'historien et le linguiste car même si nous ne possédons pas les compétences nécessaires pour aborder une telle problématique, il est néanmoins indispensable de connaître les tenants et les aboutissants du thème[4]. Nous savons que plusieurs systèmes graphiques ont été usités pour transcrire la langue berbère à différentes périodes de l'histoire :

a. l'hébraïque, peut-être depuis la Haute Antiquité notamment parmi les communautés juives berbérophones.
b. l'arabe, dès l'avènement de l'Islam, probablement dans les milieux ibadites dès les 2e/VIIIe-3e/IXe siècles.
c. la graphie latine depuis le XIXe siècle avec l'emploi d'un système de transcription morpho-phonologique mis en place par la recherche coloniale sur la langue, la littérature et l'ethnographie.
d. le néo-tifinagh employé depuis les années 1960 afin de répondre, entre autres choses, aux exigences techniques relatives à l'écriture du berbère.

En marge des données antérieures, on ne pourra s'empêcher de mentionner une brève histoire en zénaga, nettement plus tardive car relevée vers les années 1870 au Sénégal par le général Léon Faidherbe. Cette notice, même si elle est datée d'une époque récente par rapport au cadre chronologique de notre ouvrage, nous paraît révélatrice du possible syndrome qui semblait marqué les élites berbérophones de certaines régions en ce qui concerne l'impossibilité d'écrire au moyen d'un outillage scripturaire strictement berbère. Voici donc la petite anecdote : « Les marabouts écrivent la langue zénaga au moyen des lettres arabes (*idh edjfara kateben aoudj in iouzenag ich ahrouf in iareb*) »[5]. Mais en réalité, nous ne saurons probablement jamais si ces mêmes cercles d'intellectuels avaient réellement éprouvé le souhait de rédiger leurs ouvrages en calligraphie berbère[6].

---

3 Voir les remarques faites par A. Skounti, A. Lemjidi, El M. Nami, 2003 : 27–28. À titre documentaire, il serait utile de revoir les matériaux et les observations d'A. Hanoteau, 1896 : 1–9, sur le système d'écriture du touareg ; *idem*, 1906 : 369–394, concernant les caractères tifinagh dans sa « Notice sur quelques inscriptions en caractères dits tifinar' et en langue tamacher't (dialecte des Imouchar' ou Touareg) » ; sur le tifinagh, voir également l'*EI*², sub nomine, X, 2002 : 511–513 (N. van den Boogert).

4 Voir par exemple S. Pouessel, 2008 : 231–236, sur les enjeux politiques de l'écriture du berbère en tifinagh dans le Maroc d'aujourd'hui.

5 Général Faidherbe, 1877 : 41.

6 Voir les observations de L. Galand, 1976 : 93–96, sur le monde berbère et « ses » systèmes d'écriture à travers l'histoire ; D. Casajus, 2012 : 32–37, pour le touareg en tant que « vieil

Les remarques précédentes deviennent alors comme un prétexte pour évoquer un fait singulier concernant des éléments lexicaux berbères, incrustés dans une épitre rédigée en arabe mais en caractères hébraïques par un savant juif des 3e/IXe-4e/Xe siècles à l'attention des communautés juives de Fès. Si nous sommes bien renseignés, c'est David Cohen qui, le premier, avait mis en relief et étudié les neuf termes berbères contenus dans le livre de Yahūda b. Qurayš de Tāhart[7]. En outre, cet écrit donne quelques recommandations aux lecteurs comme par exemple l'utilité de savoir l'araméen et l'arabe mais aussi les langues romanes et le berbère pour mieux comprendre les textes sacrés. Au sujet du berbère, D. Cohen commente à juste raison que Yahūda b. Qurayš devait être familiarisé avec cette langue car, comme on le sait, Tāhart était le pôle d'une région amplement berbérophone. À des fins utilitaires et sachant que les linguistes et les berbérisants sauront faire usage des matériaux en question, nous donnons les termes enregistrés par l'auteur de Tāhart[8] : *ʾryʾr/aryar* ? = « lion » (racine berbère *ar/war*)[9] ; *kmws* = « garder, cacher » (mot berbère *kammus*) ; *ʾskwm* = « épine, pointe » (mot berbère *asakumm*)[10] ; *mn* = « sans, sans que » (particule touarègue *min*)[11] ; *špyy* = « vache laitière ? » (mot berbère *šafyay*) ; *lmd* = « idée d'apprendre » (verbe berbère *tlmdd*) ; *ytʾzl* = « celui qui court » (mot berbère *azal*) ; *yyp* = « chose belle » (racine berbère *yyf*) ; *trps* = « idée de fouler, presser » basé sur la racine *rps* qui, selon D. Cohen, ne se retrouverait pas dans les variantes du berbère.

---

alphabet » étroitement relié au tifinagh et la notion d'*ešekkul* (pl. *išekkulen*) ou « signe graphique » quel que soit le système d'écriture auquel il appartient ; S. Chaker, 2012 : 116, pense, dans le cadre de son étude sur le berbère et l'afro-asiatique, que « … le touareg est par certains aspects une forme ‹ périphérique › évoluée du berbère, ayant subi l'influence de substrats/adstrats négro-africains ».

7 Voir l'étude de D. Cohen, 1971–1972 : 121–127 (nos remerciements à Jérôme Lentin, INALCO, Paris, qui a bien voulu nous fournir une copie du texte de D. Cohen). Au sujet de l'écrivain, sa *Risāla* et sa place dans la linguistique hébraïque médiévale, voir M. Elmedlaoui, 2008 : 28–31 ainsi que W.J. van Bekkum, 1983 : 71–76 (cette dernière référence nous a été aimablement transmise par María Ángeles Gallego, CSIC, Madrid).

8 D. Cohen, 1971–1972 : 121 et ss.

9 Sur cette racine *ʾryʾr*, voir les commentaires de V. Brugnatelli, 1998 : 51, se basant sur l'article de D. Cohen ; M. Kossmann, 1999 : 106–107 ; *EB*, sub voce, XXVIII-XXIX, 2008 : 4420–4421 (S. Chaker) sur les divers noms du « lion » en berbère ; M. Hassen, 2014 : 34, note le nom berbère *tāyrāt*, « lionne », associé à des toponymes ifrīquiens comme *bīr Tiyārt* à Remada et *Tāhirt* à Qalībiya.

10 Dans le Gourara d'Algérie, R. Bellil, 2006 : 175–176, relève le mot *usegma* = « épine » dans une histoire intitulée *Ayen wu ibbez d-es usegma* ou « L'homme qui s'était piqué par une épine ».

11 En berbère oriental, il existe également la particule de négation *min* attestée dans le *Kitāb al-barbariyya* (V. Brugnatelli, 2014 : 130, 136).

La question des langues dans le Maghreb médiéval constitue un champ de recherches particulièrement complexe pour diverses raisons parfois étrangères aux simples faits scientifiques. Si on prend l'exemple de l'évolution historique de la langue berbère dans le contexte maghrébin, on aura compris, à la vue des bibliographies, que son étude est parfois pourvue de polémiques qui ont souvent alimenté les débats[12]. Mais cependant, il semble que pour une immense majorité d'historiens du Maghreb au Moyen Âge, il est un fait acquis depuis bien longtemps et qui repose sur une interrogation relative à la pratique des textes et documents rédigés en grande partie en langue arabe, et que l'on pourrait formuler de la manière suivante : quelles places occupaient le berbère et ses variantes dans l'historiographie maghrébine médiévale ? Les spécialistes de l'histoire du Maghreb ont essayé d'y répondre mais sans pour autant aborder plus en profondeur un fait crucial, celui du statut des langues, notamment de l'arabe dialectal, au sein de formations sociales et politiques, à priori stables et homogènes[13]. Le dossier consacré à la place de la langue berbère, à son mode d'emploi comme fait linguistique et à la continuité historique de son usage, constitue une problématique digne d'intérêt mais au contenu également idéologique qui n'a pas cessé, comme nous venons de le signaler, de défrayer la chronique des discussions[14].

Les notices sur la langue berbère dans le Maghreb médiéval existent bien mais elles sont dispersées à travers différents types de textes, comme la

12 Voir par exemple M. Kossmann, 1999 : 7–34 ; S. Guth, 2012 : 150–162, sur quelques éléments de la morphologie et de la syntaxe du berbère considéré comme l'une des principales langues du monde musulman ; M. Kossmann, 2013a : 16–25, constitue également une introduction utile sur les principales variantes géo-linguistiques du berbère notamment au nord du Sahel.

13 Plusieurs ouvrages collectifs ont tenté de répondre à ces difficultés textuelles, historiographiques et épistémologiques : A. Sebti (coord.), *Histoire et linguistique. Texte et niveaux d'interprétation*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, 1992 ; J. Aguadé, P. Cressier, Á. Vicente (éds.), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental. Dialectologie et histoire*, Madrid, Casa de Velázquez – Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1998 ; J. Dakhlia (dir.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, Maisonneuve-et-Larose, 2004 ; J. Lentin et J. Grand'Henry (éds.), *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire*, Louvain, Peeters, 2008 ; M. Meouak, P. Sánchez, Á. Vicente (éds.), *De los manuscritos medievales a internet : la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2012 ; L. Zack, A. Schippers (éds.), *Middle Arabic and Mixed Arabic. Diachrony and Synchrony*, Leiden – Boston, Brill, 2012 ; M. Lafkioui (éd.), *African Arabic: Approaches to Dialectology*, Berlin – Boston, De Gruyter Mouton, 2013 ; M. Mumin, K. Versteegh (éds.), *The Arabic Script in Africa. Studies in the Use of a Writing System*, Leiden – Boston, Brill, 2014.

14 Sur l'usage du latin en Afrique, lire les observations de V. Prevost, 2007 : 469–475.

littérature ibadite, les sources généalogiques, les œuvres hagiographiques, les dictionnaires biographiques, la géographie, les chroniques, les compilations juridiques et les histoires régionales. Malgré cela, nous pouvons trouver, ici ou là, quelques références consacrées aux noms de tribus berbères, aux noms de langue(s) et aux noms de régions mettant en exergue les variantes de la langue berbère. Grâce aux données textuelles, nous tenterons de définir le plus précisément possible les tendances de l'emploi de variétés linguistiques du point de vue de la chronologie et de l'espace dans les sources historiques, géographiques et littéraires. Cette appréhension des choses se fera aussi en étroite relation avec une mise en perspective de l'élément tribal et des espaces géographiques. De notre point de vue, la prise en compte des quatre pôles « tribu », « langue », « temps » et « espace » est essentielle pour mieux comprendre les aires de diffusion de telle ou telle variante du berbère en fonction de la situation politique et religieuse de telle ou telle tribu, à un moment de l'histoire du Maghreb médiéval. Il est bien connu que les événements religieux et politiques ont joué un rôle crucial dans l'utilisation continue des langues comme le berbère, l'arabe, le latin ou le grec. En plus du facteur linguistique, il faudra ajouter la question de la culture dans le sens de la capacité à produire une littérature dans différentes langues[15].

Les données du débat qui ont été proposées au sujet de la langue berbère vont être considérées dans les prochaines parties principalement sur la base des textes littéraires, géographiques, historiques, biographiques, hagiographiques et juridiques ainsi que les sources produites en milieu ibadite. Ces ouvrages, relevant surtout du genre narratif classique, constituent sans nul doute des sources de premier choix pour les historiens, les arabisants et les berbérisants spécialistes du Maghreb prémoderne. Les auteurs de ces productions médiévales ont, semble-t-il, été parfois sensibles aux problèmes de compréhension linguistique qui pouvaient surgir à la lecture de leurs livres. Nous avons relevé plusieurs mentions de cette préoccupation pour la traduction d'une langue à une autre, en l'occurrence du berbère vers l'arabe et vis-versa[16].

Lorsqu'on aborde la question épineuse de savoir si les Berbères ont écrit leur propre histoire, on est confronté à des idées diverses et variées. Il n'est pas question de nous arrêter sur cette problématique complexe mais il est bon de rappeler, par exemple, qu'au Moyen Âge, certains écrivains avaient insisté sur

---

15 Voir les remarques éclairantes de T. Lewicki, 1973 : 37–39 ; M. Meouak, 2011a : 255–259, à propos de quelques axes de la recherche historique sur le berbère au Moyen Âge ; H. Boutakka, 2012 : 68–72, faisant des observations générales sur les matériaux en berbère contenus dans les textes arabes.

16 Pour une première approche des questions posées, voir M. Meouak, 2006a : 329–335.

ce thème, à leur façon et avec les préjugés de leur époque. Donnons l'exemple de l'auteur anonyme des *Mafāḫir al-Barbar* qui écrivait dès le début de son livre :

> Puisque chez de nombreux gens stupides les Berbères sont considérés comme la plus ignoble et la plus ignorante des nations (*kānat al-Barbar ʿinda kaṯīr min ǧahalat al-nās aḫass al-umam wa-aǧhalahā*), la moins vertueuse et la plus éloignée des noblesses (*wa-aʿrāhā min al-faḍāʾil wa-abʿadahā min al-makārim*), j'ai décidé de traiter de leur rois sous l'Islam, de leurs chefs, de leurs révoltés, de leurs généalogies, de quelques-uns de leurs hommes célèbres et de leur histoire au cours de diverses époques sans les en informer[17].

À la lumière de la notice antérieure, il semblerait que c'est sous la pression d'une confrontation culturelle avec les milieux arabes d'al-Andalus qui disputaient aux Berbères la légitimité de leur entreprise politique, que ces derniers ont mis en marche le projet d'écriture d'une histoire des Berbères qui les prendrait en compte en tant que sujets de premier rang[18]. Et on peut penser que l'acte d'écrire était pour eux une manière de revendiquer un monde, un état d'esprit et de s'imposer dans un entourage qui les obligeait à s'identifier et peut-être même à se justifier par rapport à l'histoire. D'ailleurs, dans le sillage des remarques précédentes, on lit aussi un passage tout à fait éloquent dans le *Kitāb al-ansāb* d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm (8e/XIVe siècle) qui dit textuellement :

> Celui qui trouverait dans ce traité une erreur ou une illusion, qu'il la corrige. En fait, j'ai écrit ce que j'ai écrit à partir de quelques livres d'histoires et de quelques traditions orales (*fa-innī katabtu mā katabtu min baʿḍ kutub al-tawārīḫ wa-baʿḍuhu min afwāhi al-nās*)[19].

Toutefois, il faut souligner que l'entrée des élites berbères dans le champ de l'écriture est assez tardive si l'on excepte les deux cas cités précédemment, et

17 *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 125. Sur cette œuvre, voir l'étude réalisée dans *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 79–90 (partie en espagnol) ; sur cet ouvrage, voir M. Ghouirgate, 2014 : 86–89.

18 Voir par exemple M. Shatzmiller, 2008 : 51–53, sur le « Comment et pourquoi une histoire des Berbères ? » chez Ibn Ḫaldūn. Désormais, et sauf indication contraire, lorsque nous mentionnons Ibn Ḫaldūn dans le corps du texte et l'Index anthroponymique, nous faisons référence à ʿAbd al-Raḥmān b. Ḫaldūn.

19 Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 18–19. Sur cet ouvrage et son auteur, voir l'étude réalisée dans Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 63–72 (partie en espagnol) ; sur ce texte, voir M. Ghouirgate, 2014 : 86–89.

c'est probablement Ibn Ḫaldūn qui inaugure la rédaction d'une véritable histoire des Berbères. À ce sujet, notons ici qu'un spécialiste tel qu'Ahmed Siraj remarque que les historiens arabo-musulmans médiévaux ont bien consacré des pages entières à décrire des peuples comme les Perses, les Grecs, les Romains, les Byzantins alors que rien de similaire n'existe pour le monde berbère, avant Ibn Ḫaldūn. L'historien A. Siraj précise en outre que c'est autour de cette question que pourrait résider une grande lacune de l'histoire du Maghreb avant l'arrivée des Arabes, et peut-être aussi parce que la conscience d'une histoire spécifique n'existait pas chez les Berbères eux-mêmes[20]. Il va sans dire que ces observations doivent être soumises à un examen approfondi mais elles ont le mérite de poser, d'une manière directe, le problème de comment les peuples se considèrent-ils et que font-ils pour conserver par écrit leurs faits et gestes pour la postérité.

En prise directe avec les observations antérieures, il est primordial de rappeler que les milieux lettrés berbérophones ont maintenu une tradition culturelle profonde notamment en ce qui concerne la production de manuscrits et l'usage de l'arabe dans des situations données. Par exemple, il n'est pas inutile de rappeler qu'au milieu du XIXe siècle Eugène Daumas affirmait que

> L'alphabet berbère est perdu. Dans tout le pays kabyle, il n'existe pas aujourd'hui un seul livre écrit en berbère. Les tolbas kabyles, et ils sont nombreux, prétendent que tous leurs manuscrits, toutes les traces de leur écriture ont disparu lors de la prise de Bougie, par les Espagnols, en 1510. Cette assertion, d'ailleurs, ne supporte point la critique ; mais il est plus facile de la réfuter que de la remplacer par une autre. De nos jours, le berbère ne s'écrit plus qu'avec des caractères arabes. La zaouya de Sidi-Ben-Ali-Cherif possède, dit-on, plusieurs manuscrits de ce genre. Un Arabe n'apprend point l'idiome berbère : il en retient quelques mots pour son usage, s'il a des relations fréquentes avec les Kabyles. Tout Kabyle, au contraire, étudie forcément l'arabe, ne fut-ce que pour réciter des versets du Koran. Celui qui commerce ou voyage éprouve la nécessité de savoir l'arabe vulgaire : bientôt il l'entend et le parle avec facilité. Aucun chef important ne l'ignore[21].

Cette tradition est notamment fort présente au Maghreb occidental avec l'existence de nombreux corpus de manuscrits dispersés à travers toute sa géographie et qui ont souvent été composés dans les milieux maraboutiques,

20 Voir A. Siraj, 1999 : 224–229.

21 E. Daumas, 1988 : 131–132.

probablement à partir du 9e/xve siècle[22]. Outre ce rappel général, il faut noter que les diverses variantes linguistiques du berbère ont généré l'élaboration de textes en caractères arabes, représentatifs des différents parlers. Pour cela, il suffit par exemple de se pencher sur les écrits ibadites du *ǧabal* Nafūsa, les kanouns et les actes notariés de Kabylie, les œuvres littéraires, juridiques, religieuses et botaniques de l'Atlas et du Souss, voire même des textes médiévaux en berbère du nord du Mali localisés dans les régions de Tombouctou et de Gao, à l'est du pays[23].

Enfin, nous croyons qu'il serait également fort instructif de voir ce que pensait un homme « éclairé » de la seconde moitié du XVIIIe siècle sur la question des mondes berbères. Nous faisons référence à Jean-Michel Venture de Paradis, interprète et diplomate, qui séjourna notamment au Maghreb et en Orient. Il a laissé une relation écrite singulière de ses expériences en Algérie et en Tunisie, dans laquelle il décrit, entre autres faits et gestes, la langue berbère et ses origines. Voici ce qu'il nous raconte à ce sujet

> La population des villes et des villages de la Barbarie ne provient point des Arabes nomades qui auraient quitté leurs tentes et leurs déserts. C'est le reste des Carthaginois, des Romains, des Vandales, des Grecs réunis et incorporés aux derniers conquérants arabes. Et la preuve incontestable de cette origine existe dans la langue particulière que l'on parle dans toutes les montagnes qui séparent le Sahara de la Barbarie maurétanique, depuis celles qui bordent l'océan du côté de Uvad Nounn jusqu'à la montagne des Osseltis sur la plaine de Kairouan. On la parle aussi à Girbé, à Sousse, à Monastir et dans beaucoup de colonies répandues dans le Sahara entre autres, dans les nombreux villages habités par les Beni Mzab. Cette langue me paraît appartenir aux Carthaginois par la formation de ses pluriels et la conjugaison de ses verbes, où on distingue la marque de la grammaire arabe et hébraïque et aussi aux Vandales par les lettres qui sont particulières aux langues gothique et persane tels que les *th*, les *ghaïn*, les *j*, les *gué*. Ces deux dernières surtout ne sont point de l'alphabet arabe[24].

---

22 Sur ces points, voir A. Amahan, 2004 : 5–14 et D. Aïssani et collaborateurs, 2011 : 192–206 ; S. Pouessel, 2008 : 222–227, sur les vicissitudes des « écritures de l'amazigh » à travers le temps.

23 Sur ces questions, voir A. Amahan, 1994 : 99–103 ; H. Stroomer, 2007 : 49–54 ; M. Kossmann, 2013a : 47–48. Sur Tombouctou et Gao au Moyen Âge, voir respectivement *EI*², sub nomine, X, 2002 : 544–546 (J.O. Hunwick) et *idem*, sub nomine II, 1965 : 999–1000 (R. Cornevin) ; J. Cuoq, 1984 : 15–21, 81–84, 87–90, 92–104, 191–194, 201–205, 206–208, 221–226.

24 J.-M. Venture de Paradis, 1983 : 50 (*Uvad Nounn* = Oued Noun ; *Girbé* = Djerba ; *Osseltis* =

À un siècle de distance, vers 1886, Émile Masqueray, célèbre spécialiste du domaine berbère et plus particulièrement fin connaisseur des terres et des peuples auréssiens, était revenu sur ces questions dans un ouvrage qu'il avait publié sur les populations berbères de Kabylie, de l'Aurès et du Mzab ainsi que leurs modes de vie. L'érudit disait, entre autres choses, que

> La langue populaire dont ils se servent, quand ils n'emploient pas l'arabe, est peut-être la preuve la plus frappante de cette confusion. Elle a des rapports grammaticaux très étroits avec l'ancien égyptien et l'hébreu, et comprend dans son vocabulaire, outre certains radicaux dont il est encore difficile de se rendre compte, des mots singulièrement divers, hébreux ou phéniciens, éthiopiens, latins, arabes. Elle est comme le miroir de leur histoire. Or, elle est parlée depuis l'oasis de Syouah jusqu'à Mogador, par toutes les tribus non arabes qui n'ont pas été trop gravement altérées par l'invasion des Hilal et des Soleïm, et les dialectes dans lesquels elle se subdivise diffèrent peu les uns des autres[25].

Il est également intéressant de voir comment un écrivain aussi qualifié qu'Ibn Ḫaldūn associait de façon précise les dynasties berbères avec des traits caractéristiques comme le fait tribal ou le fait social : les Almoravides sont nommés *al-Mulaṯṯamūn* ou « les voilés » et *al-Murābiṭūn* ou « les *murābiṭ*-s » ; les Almohades sont appelés *al-Maṣāmida* ou « Les Maṣmūdiens » et *al-Muwaḥḥidūn* ou « les unificateurs »[26]. Même si ces appellations correspondent, dans leur

Oueslat) ; M. Meouak, 2004 : 303–306, sur la vie et l'œuvre de Jean-Michel Venture de Paradis.

25 É. Masqueray, 1886 : 14 puis, *ibidem* : 16, l'auteur dit en se référant aux Berbères qu'« Ils aiment à parler l'arabe qu'ils regardent comme une langue noble, et qui leur permet d'être compris sur les marchés qu'ils fréquentent ».

26 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 360, *idem*, 2005, I : 140, 141, 240, II : 108, 146, 237, III : 319, 328 ainsi qu'Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 12, 35, 46, 76, 125, 127, 128, 129, 144, 175, 201, 228, 235, 330, 338, 346, 388, 414, 416, 435, 449, 451, 518, 522, 538, 541, 578, 604, sur les *Murābiṭūn*, les *Mulaṯṯamūn*, les *Muwaḥḥidūn* et les *Maṣāmida*. Sur les Almoravides et les Almohades dans le Haut Atlas au Moyen Âge, voir G. Lazarev, 2011 : 352–354 et 354–355. Il peut être instructif de lire les observations de B. Himmich, 2008 : 80–82, concernant ʿAbd al-Raḥmān b. Ḫaldūn et le « paradigme almohade ». Le *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 35/41, parle des *Lamtūnat al-Murābiṭīn* et des *al-Maṣāmida al-Muwaḥḥidīn* en al-Andalus ; al-Maqrīzī, 1979 : 194/206, écrivain postérieur à ʿAbd al-Raḥmān b. Ḫaldūn a conservé le souvenir de l'expression *bilād al-Barbar al-Mulaṯṯamīn* pour se référer aux Almoravides ; al-Qalqašandī, s.d., V : 153, 188, 512, signale les *bilād al-Barbar* et la *nihāyat bilād al-Barbar al-muttaṣila bi-l-Ṣaḥrāʾ*, *al-Murābiṭūn min al-Mulaṯṯamīn min al-Barbar* et les *mulūk al-Muwaḥḥidīn* ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 228 (*bilād al-Mulaṯṯamīn*) ; Ibn

ensemble, à une structure plus ou moins stéréotypée, puisqu'elles apparaissent dans l'énumération d'une liste de dynasties qui régnèrent en Orient et en Occident, elles ont le mérite de mieux préciser qui se cache derrière telle ou telle dénomination[27]. Au-delà de ces informations, nous croyons que celles-ci offrent également l'opportunité de réfléchir sur les similitudes et les différences entre deux mondes issus du domaine berbère mais qui ont gouverné les destinées du Maghreb médiéval de manière divergente[28].

En guise d'exemple marquant quelques-uns des objectifs poursuivis dans notre ouvrage, à savoir les mouvements de va-et-vient entre la langue berbère et la langue arabe notamment, nous voudrions citer une digression faite par Henri Basset et qui, dans son ouvrage intitulé *Essai sur la littérature des Berbères*, disait de manière fort curieuse que

> L'emploi du berbère par les hérétiques abadhites doit-il être considéré comme une protestation contre l'arabe, langue de l'orthodoxie maîtresse en Afrique ? Y eut-il là une sorte de réaction nationale berbère, marquée, en même temps que par la fidélité à l'hérésie, par l'attachement à la langue des ancêtres ? Cela ne semble pas. Les kharédjites affectaient d'être plus scrupuleux observateurs du Qoran et des préceptes musulmans que les orthodoxes eux-mêmes : la langue du Prophète ne devait pas leur sembler haïssable. Il paraît plus naturel de voir dans la composition de ces livres religieux en berbère une œuvre de prosélytisme, née du désir de propager plus facilement la connaissance des dogmes - étude toujours poussée plus loin chez les hérétiques que les orthodoxes - dans

---

al-Abbār, 1986 : 52, évoque les « émirs voilés » d'al-Andalus (*umarā' al-Mulaṯṯamīn*) ; Ibn ʿIḏārī, 1930 : 243 (*amr al-Lamtūniyyīn wa-hum al-musammūn bi-l-Murābiṭīn*). Précisons que notre traduction des termes proposés est littérale et renvoie *grosso modo* aux « Berbères du sud extrême » (Almoravides) par rapport aux tribus berbères implantées dans le centre-nord du Maghreb occidental comme les Maṣmūdiens (Almohades).

27 Sur l'histoire de ces deux dynasties, voir Ch.-A. Julien, 1980 : 76–92, 102–120 ; L. Amri, 1997 : 104–105, 118–119, à propos des caractéristiques tribales et des modèles étatiques mis en place par les deux empires. Sur les conditions géographiques et historiques de l'irruption des Almoravides dans l'histoire du Maghreb, voir J. Bosch Vilá, 1956 : 15–40.

28 À propos du « mythe d'origine berbère », voir M. Shatzmiller, 1981 : 145 et ss. ; H. de Felipe, 1990 : 381–393, sur les informations relatives aux ascendances afro-asiatiques des Berbères contenues dans les sources arabes ; A.J. Fromherz, 2010 : 12–15, 134–135, 139–140, sur le concept tribal en milieu berbère, les Almoravides et les Almohades dans le système de pensée d'Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān).

> une population que sa cohésion avait toujours retenu à l'écart de l'infiltration linguistique arabe[29].

À la lecture du passage antérieur, le lecteur est frappé à la fois par l'actualité des remarques concernant la place de choix occupée ou non par la langue berbère dans la littérature maghrébine, et par l'interprétation de type revendicatif faite au nom d'une défense du berbère qui aurait existé face à un certain impérialisme de la langue arabe. Même s'il est nécessaire de reprendre plus en profondeur le dossier relatif au statut de la langue berbère face à la domination usagère de l'arabe, il est tout de même intéressant de voir comment, au début du XXe siècle, on percevait une telle problématique. On observe qu'à la question posée dans la première partie du fragment, H. Basset répond de manière univoque et c'est bien cela qui, à notre avis, doit être nuancé[30]. Dire que les milieux ibadites berbérophones au Moyen Âge n'ont jamais ressenti le besoin de conserver un tant soit peu l'usage de leur langue nous paraît quelque peu exagéré. Si il est bien certain qu'ils étaient dans l'ensemble des musulmans consciencieux et soucieux de la pratique des rites marqués par l'islam, il est, à notre avis, inconcevable de penser qu'à un moment ou à un autre de leur histoire, ils n'eurent pas la conviction de conserver, en écriture arabe, les vestiges de la langue et de la littérature berbères. Preuve en est le volume relativement élevé de notices transmises par la propre historiographie ibadite qui ne voyait pas, selon nous, de contradictions entre le fait de compiler histoires et anecdotes en berbère et de renforcer les connaissances en langue arabe notamment par un apprentissage sérieux du Coran et des textes fondamentaux de la foi musulmane. Même si la position du berbérisant est ensuite différenciée par le rappel du fait qu'une production en berbère avait bel et bien existé pour des motifs de pur prosélytisme afin de mieux diffuser les dogmes musulmans au sein de populations non arabisées, il faut rappeler que notre auteur est contemporain de la mise en place de courants idéologiques qui ont opposé les défenseurs du milieu berbère aux partisans du domaine arabe dans la première moitié du XXe siècle[31].

On a souvent crédité l'idéologie coloniale de l'élaboration d'un « mythe berbère » qui est en réalité le résultat d'une construction échafaudée en partie par les sources arabes : l'image du Berbère farouche, combattant et rétif à toute

29 Voir H. Basset, 2007 : 47–48.

30 À propos des écrits d'Henri Basset, voir D. Merolla, 2006 : 42–51.

31 On lira G. Boetsch, J.-N. Ferrié, 1989 : 261–262, au sujet de la « Disparition du Maure et la découverte du Berbère » et 262–269, sur « Quelques arrangements classificatoires au XIXe siècle ».

forme de soumission, est bien présente dans la documentation arabe médiévale. Dans ces textes, l'image du Berbère, même si elle est parfois positive, se voit associée à l'idée que le milieu berbère se situe souvent à la limite de l'hérésie. C'est bien au milieu du XIXe siècle que les choses changent lorsque les autorités coloniales se mettent à utiliser la fameuse opposition entre le « bon Berbère », premier habitant du Maghreb, influencé par le christianisme et empreint d'une certaine latinité au niveau linguistique face à un Arabe instable et peu fiable[32]. La preuve en est donnée, par exemple, dans les observations de Laurent-Charles Féraud, interprète de l'armée d'Afrique, en poste en Algérie qui disait que

> Le Kabile mieux que l'Arabe est susceptible d'être ramené dans le courant de la civilisation, en développant chez lui les principes progressifs déjà existants […]. Industrieux et sédentaire, intelligent et actif, sobre et rompu à la fatigue, il n'est pas paresseux et insouciant de l'avenir comme l'Arabe, qui a aussi peu d'industrie que de besoins […]. L'Arabe est vagabond et nomade, rien ne l'attache au pays ; il fuit après la défaite, afin de recommencer la lutte à la première occasion, tandis que le Kabile tient à son village, aux arbres qu'il a planté et qui sont le gage de sa parole ; il est fidèle à ses engagements[33].

Presque à la même époque, en 1858, le linguiste et spécialiste de kabyle Adolphe Hanoteau s'était arrêté sur la problématique examiné plus haut, et avait fait quelques constatations concernant la ténacité des Berbères en matière de langue ainsi que leur lutte permanente pour éviter le contact avec d'autres aires de civilisations. Mais laissons parler notre auteur et voyons ce qu'il nous dit de ces Berbères à l'« instinct de nationalité … vivace » :

> Si donc, malgré ces éléments puissants d'assimilation, la distinction entre les deux races {arabe et berbère} s'est maintenue au degré que nous pouvons constater aujourd'hui, ne sommes-nous pas en droit d'en conclure que la race berbère est restée plus étrangère encore aux différents peuples envahisseurs qui ont précédé les Arabes ? Cette persistance de la race berbère à conserver sa physionomie particulière, sa langue, son individualité et, le plus souvent même, son indépendance, au milieu des vicissitudes et des révolutions sans nombre qui ont bouleversés son pays,

32 En guise d'introduction sur le christianisme antique en Afrique du Nord, lire l'*EB*, sub voce, XIII, 1994 : 1942–1951 (S. Lancel).

33 L.-Ch. Féraud, 2001 : 134, 135.

> n'est pas un des faits les moins remarquables de l'histoire africaine, et le peuple qui a donné exemple d'un instinct de nationalité aussi vivace mérite, certainement, de fixer l'attention de l'observateur[34].

Les questions relatives au domaine berbère opposé à l'espace arabe influenceront les débats scientifiques durant une partie du siècle dernier et elles forgeront des idées souvent erronées qui marquent parfois encore notre vision des choses[35]. Nous essaierons de dépasser une approche prônant l'opposition irrémédiable entre deux mondes et nous envisagerons notre travail dans un contexte d'étude de l'échange et de l'interférence car n'oublions pas qu'un bon nombre de fragments linguistiques et littéraires berbères nous sont parvenus en écriture arabe.

Dès que l'on aborde le thème de l'existence de plusieurs variantes linguistiques du berbère et de la sémantique, à savoir l'effort de détecter ce qui se cache derrière les mots, on se trouve confronté, à un moment ou à un autre, au problème du co(n)texte historique et géographique. D'ailleurs, à ce sujet et bien que réfléchissant sur les problèmes de la dialectologie arabe au Maroc, Simon Lévy disait à juste titre que

> L'histoire linguistique n'est pas linéaire : l'arabe et le berbère, l'arabe de la première strate et des parlers bédouins coexistent ou se superposent. On ne peut faire de dialectologie sans histoire de peuplement, sans histoire politique (administration, armée : *guich*-s), sans histoire économique, (produits, lignes de commerce, villes, ports), culturelle (Zaouyas), soit sans chercher les facteurs du changement linguistique (arabisation/reberbérisation), sans étudier les problèmes du bilinguisme, du contact des parlers, des niveaux de langues... Au Maroc, à la limite, on ne peut dépasser la simple description superficielle sans connaissance des deux langues : dialectologie arabe et berbère sont intimement liées (*sic*)[36].

Il nous paraît évident que les recommandations antérieures, si elles valent pour toutes les aires géographiques du domaine berbère, sont également à

34 Citation dans A. Hanoteau, 1906 : VIII.

35 Sur ces questions complexes, voir H. Claudot-Hawad, 2006a : 16–18 ; F. Manzano, 2006 : 171–190, sur les noms, les identités et les langues des Berbères ; É. Ould Mohamed-Baba, 2002 : 101 et ss., étudie la question de savoir si les pouvoirs coloniaux français ne profitèrent pas de la « discrimination Arabes/Berbères » pour consolider leur autorité en Mauritanie ?

36 S. Lévy, 1995 : 59.

prendre en compte pour le champ des recherches sur le Moyen Âge, à partir de textes écrits en langue arabe dite « classique ».

Il est vrai que le discours scientifique contemporain sur l'existence d'une ou de plusieurs variétés de la langue berbère est semé d'embûches. Dans ce sens, nous croyons qu'il est nécessaire de rappeler brièvement, même si aujourd'hui ils semblent dépassés, les débats, parfois polémiques, qui eurent lieu entre les berbérisants Lionel Galand et Salem Chaker. Le premier chercheur a soutenu l'idée selon laquelle une langue-matrice berbère aurait servi de base à la formation d'autres variantes spécifiques. Mais cette idée a été débattue par le deuxième protagoniste qui a défendu l'existence de différents dialectes berbères en usage dans certaines aires géographiques de peuplement berbère[37]. Cet exemple de débat, savant mais parfois stérile, nous invite à la plus grande prudence. Puis, en tenant compte des données présentées ci-dessus, on peut alors se demander : que pouvons-nous tirer de ces discussions à notre étude ? Il est évident que la gestion des concepts de « langue » et de « dialectes » doit concentrer une partie de notre attention. Grâce aux sources arabes étudiées, il semble recevable de soutenir l'hypothèse selon laquelle les écrivains arabes avaient une certaine conscience de la différence conceptuelle et sémantique entre « langue » et « dialecte ». Le terme *lisān* (pl. *alsina*, *alsun*) pourrait être l'équivalent de la « langue », voire l'« idiome », tandis que le mot *luġa* (pl. *luġāt*) correspondrait à la notion de « dialecte » ou de variantes régionales et tribales. Malgré ce qui précède, nous devons reconnaître que ces débats savants et passionnés vont bien au-delà de nos propres capacités, et donc nous nous contenterons seulement de soulever quelques éléments du problème. Mais cela étant dit, on pourrait mentionner à ce propos la réflexion d'un spécialiste du Maghreb aussi expert que Jacques Berque qui avait observé, en parlant du savant marocain al-Yūsī (*ob.* 1102/1691), que ce dernier

> Bien qu'il se permette d'employer à propos de dialectes le terme noble de *luġa*, ce qui est peut-être intentionnel, et qu'il avoue implicitement sa sympathie pour ces bédouins, al-Yousi n'est pas moins que ses collègues, un amant de la langue du *ḍād*. A preuve son souci lexicologique, son goût de la dissertation sur les mots rares [...][38].

Toutefois, si l'on se place dans une perspective que nous appellerons linguistique et arabisante, les choses doivent être nuancées notamment à la lecture d'une étude de Pierre Larcher sur la notion d'*al-luġa al-fuṣḥā* comme concept

37 Sur ces questions, voir L. Galand, 1985 : 175–181 ; *EB*, sub voce, XV, 1995 : 2291–2295 (S. Chaker) ; L. Galand, 2010 : 11–19 ; M. Elmedlaoui, 2012 : 131–138 ; S. Guth, 2012 : 135–145.

38 J. Berque, 1958 : 54.

« idéolinguistique ». En tant qu'arabisant, il examine minutieusement les valeurs du terme *fuṣḥā* partant de sa base *afṣaḥ* pris dans un chapitre du *Ṣāḥibī fī fiqh al-luġa* d'Ibn Fāris (*ob*. 395/1004), intitulé *Bāb al-qawl fī afṣaḥ al-ʿArab*, et il nous explique que

> Ce titre est à lui seul un programme : y figure le masculin de *fuṣḥâ*, *ʾafṣaḥ*, dans une construction *ʾafṣaḥ al-ʿArab*, qui 1) le désigne bien comme un superlatif et 2) montre que la *faṣâḥa* s'applique ici au locuteur, non à la langue. Et, dans le texte même, nous trouvons la phrase clef : *Quraysh ʾafṣaḥ al-ʿArab ʾalsinatan wa-ʾafṣâhum lughatan*. La première des deux expressions est une allusion coranique. On a en effet dans Cor 28, 34 *wa-ʾakhî Hârûnu ʾafṣaḥu minnî lisânan* (c'est le seul endroit du Coran où se rencontre un dérivé du verbe *faṣuḥa*). Ici *ʾafṣaḥ* figure dans une construction qui le désigne comme comparatif, mais cette construction atteste, comme la précédente, que *faṣâḥa* se dit d'abord du locuteur et confirme qu'il y a des degrés dans la *faṣâḥa* : on peut être plus *faṣîḥ* qu'un autre ou le plus *faṣîḥ* de tous. Dans le contexte coranique, toutefois, directement inspiré de la Bible (Exode, 4, 10 et suivants), la *faṣâḥa* désigne clairement la facilité de langue de Aaron, opposée à l'embarras de langue de Moïse (cf. Cor. 20, 27 et 26, 13). Chez Ibn Fâris, le pluriel *ʾalsina* montre qu'il entend encore langue comme organe de la parole. Mais en redoublant l'expression *ʾafṣaḥ al-ʿArab ʾalsinatan* par *ʾafṣâhum lughatan*, il montre également : 1) qu'il l'entend aussi métonymiquement comme langage articulé au moyen de cet organe (en ce sens *lisân* devient synonyme de *lugha*, terme qui n'apparaît pas dans le Coran) et 2) que *faṣâḥa* a déjà entamé son processus d'évolution sémantique qui le conduit bien de la « facilité » de langue à la « pureté », le moyen terme paraissant être celui de « clarté » (cf. le terme de *ṣarîḥ* dont se sert Ibn Fâris, dans son texte, comme synonyme de *faṣîḥ*)[39].

Cette longue digression est, à notre avis, intéressante pour comprendre et mesurer aussi les tenants et les aboutissants du problème de désignation de la *ʿarabiyya* en tant que langue par excellence, « pure » et « éloquente » et voir si ces aspects peuvent être appliqués à la *barbariyya* comme langue propre. Bien sûr, nous sommes tout à fait conscients qu'une telle problématique ne peut être réglée en quelques lignes mais qu'elle doit être étudiée de manière plus ample, en se basant sur les sources originales et à la lumière des théories de la linguistique. *Lisān* et *luġa* sont des termes interchangeables selon les circonstances mais ils sont différenciés clairement dans d'autres situations. Les Perses

39 Voir P. Larcher, 2008 : 265–266.

ont été largement islamisés, mais la langue officielle de l'Iran est le perse, de même pour les Turcs qui eux-aussi ont été islamisés et dont la langue officielle est le turc. Donc, et sans sombrer dans la facilité, on pourrait se demander comment l'arabe a pu supplanter aussi profondément le berbère au Maghreb, sans une véritable coercition de fond, puisque pendant des siècles le pouvoir était bien aux mains des milieux tribaux berbères ?

On peut pareillement se demander pourquoi n'y-a-t-il pas plus de données sous forme de phrases, récits, anecdotes, contes, etc. en berbère dans les sources arabes du Moyen Âge ? Y-avait-il une réelle nécessité de mettre par écrit les vestiges de la langue berbère de la part des écrivains ? Et ces écrivains, est-on vraiment sûrs qu'ils étaient berbérophones, ou au moins capables de s'exprimer à l'écrit comme à l'oral dans cette langue ? La liste des questions est longue et pour cela, il serait judicieux de s'interroger sur les récepteurs potentiels des textes en berbère si tant est qu'il y en eut suffisamment pour parler d'une véritable production en berbère ? Quel était le véritable public concerné par ces textes ? En outre, on est en droit de se poser la question de savoir pour quelles raisons les écrivains ayant conservé des passages en berbère étaient-ils obstinés par le besoin de traduire ces dits fragments ou dit d'une autre manière, pourquoi se mettaient-ils en tête de fournir, parfois, les clés de lecture de passages en berbère ?

À tout cela, s'ajoute un autre faisceau de questions qui doit être établi, même s'il sera plus que difficile d'y répondre. Parmi ces interrogations, il serait souhaitable de s'enquérir de la place qu'occupait le berbère face à la langue arabe ? N'oublions pas que la langue du Coran avait une position privilégiée en tant que moyen de transmission des piliers de l'islam mais aussi en tant que véhicule de diffusion d'une vaste culture née en Orient au début du 1er/VIIe siècle. Il faut en outre ajouter le prestige social acquis par l'arabe dans de nombreuses aires géographiques du monde musulman comme ce fut par exemple le cas dans les espaces subsahariens.

Il est nécessaire de redire ici que les réponses aux questions posées antérieurement sont complexes pour plusieurs raisons : dispose-t-on d'un véritable corpus de textes homogènes en berbère ? De quelles variantes linguistiques du berbère parle-t-on ? Les modes d'écriture sont-ils identiques d'une région à l'autre ? C'est en raison de la dispersion des informations portées à la lumière du lecteur et de la grande variété de textes que nous avons été contraints de voyager d'un bout à l'autre du domaine linguistique berbère et sur une période allant de 3e/IXe jusqu'au 13e/XIXe siècle. Ce choix méthodologique, non exempt de risques, implique de travailler sans aucun doute avec l'appui de divers outils scientifiques. Pour cette raison, nous savons que les résultats, systématiquement mis en contexte historique et géographique, sont parfois difficiles à interpréter dans le cas de la description des matériaux et des faits linguistiques

relevés en regard à la période postérieure au Moyen Âge. Nous nous sommes efforcés de faire la distinction entre une donnée linguistique prise *in situ*, dans laquelle l'information est fournie avec des indications des variantes linguistiques provenant d'un milieu géographico-tribal précis, et les renseignements recueillis sans le cortège de précisions utiles pour les situer d'un point de vue historique et linguistique. En l'absence de telles indications, il était malaisé sinon inconcevable de proposer des hypothèses et des conclusions tentant de mettre en lumière les passages glanés dans les sources médiévales.

Les observations historico-linguistiques données jusqu'à maintenant offrent, espérons-le, l'opportunité de mesurer l'ampleur du travail qu'il y aurait à faire pour qui souhaiterait en savoir plus sur la langue berbère au Maghreb médiéval. Et c'est bien notre objectif que de tenter l'expérience en des mouvements clairement élaborés. Ce livre se compose ainsi de quatre parties que nous allons détailler dans les lignes suivantes. La première étape conduira le lecteur dans les méandres de la littérature narrative arabo-musulmane entre Orient et Occident. Un grand éventail de genres historiographiques sera mis à profit pour tenter de retrouver, ici et là, des notices relatives au berbère. La tâche semble ardue mais elle n'est pas impossible car si l'on prend la peine de suivre les sources, chapitre par chapitre, page par page, ligne par ligne, mot par mot, on peut espérer découvrir quelques renseignements, parfois curieux et singuliers, dans des ouvrages aussi divers que des textes à vocation historique, des livres de géographie, des dictionnaires biographiques, des manuels de grammaire, des compilations de noms de plantes, des collections de dictons, des livres de *fatāwā* et autres sources. Enfin, tout un programme qui nous entraînera sur les routes d'Orient pour ensuite revenir en Occident.

La deuxième partie s'attachera à l'examen de la littérature hagiographique qui a fait l'objet de nombreuses études au cours des dernières décennies. Les ouvrages appartenant au genre *kutub al-manāqib*, voire *kutub al-awliyā'*, sont sans aucun doute une source d'informations tout à fait utile et parfois même décisive quant à nos connaissances du berbère notamment dans le Maghreb occidental au Moyen Âge. Pour ce faire, nous insisterons plutôt sur l'examen de quelques textes représentatifs du genre et à propos de certains aspects concernant les modes de peuplement et les communautés d'individus.

La troisième partie nous emmènera dans le monde ibadite maghrébin, constitué comme un milieu singulier ayant produit une abondante quantité de textes en tout genre. Il faut dire que cette escale dans les milieux ibadites sera l'occasion de juger de la qualité de matériaux de choix pour l'étude de la langue berbère et cela même si occasionnellement les écrits rapportant les mêmes histoires, d'un siècle à un autre, désiraient sûrement conserver un patrimoine littéraire en berbère, et donc sauvegarder par la même aubaine quelques faits de langue. D'ailleurs, il n'est pas superflu de rappeler ici que l'édition et l'étude des

documents historiques, biographiques et doctrinaux produits en milieu ibadite ont donné lieu à la publication de travaux de qualité notamment depuis les années 1930. Dans ce sens, on ajoutera que depuis quelques années, l'exploitation systématique d'un ouvrage tel que le *Kitāb al-barbariyya* apporte des informations exceptionnelles sur le lexique, la morphologie, la syntaxe et l'usage du berbère au Maghreb oriental (*ǧabal* Nafūsa et oasis libyennes). Il semble que ce texte, qui n'est autre que la traduction et le commentaire en berbère de la *Mudawwana* d'Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī (début du 3e/IXe siècle), aurait peut-être été élaboré par une lettré appelé Abū Zakariyyā' Yaḥyā al-Ifrānī (entre les 9e/XVe et 11e/XVIIe siècles ?)[40]. Mais cela dit, il faut nuancer ce qui vient d'être signalé car il n'est pas non plus impossible que ces deux textes, celui en arabe comme sa traduction (résumé ?) en berbère, aient été mis par écrit successivement par plusieurs scribes, au fil du temps, entre le Moyen Âge et l'époque moderne[41].

La quatrième et dernière partie sera consacrée au berbère en contact avec les mondes subsahariens médiévaux. Nous essaierons, au-delà des clichés faisant des aires maghrébine et saharo-sahélienne deux entités géographiques étanches, de montrer qu'il en fut tout autrement pour diverses circonstances historiques et culturelles concrètes[42]. Cette partie permettra d'introduire le lecteur dans un domaine où les variétés culturelles sont souveraines, où les contacts ne se limitent pas aux simples échanges de produits issus des aires en questions, où les langues se mélangent quelquefois avec habileté et subtilité, tant dans les espaces privés que dans le domaine religieux. Pour tout cela, nous avons utilisé les textes arabes en général ainsi que l'épigraphie islamique qui a donné des résultats de valeur spécialement grâce à la publication du magistral et volumineux corpus d'inscriptions mises au jour par Paulo Fernando de Moraes Farias. En plus, nous ferons usage d'études linguistiques réalisées notamment sur les contacts de langues par des spécialistes tels que Sergio Baldi, Maarten Kossmann, Robert Nicolaï et Lameen Souag. Ces derniers ont en effet apporté récemment la preuve que sur ce terrain, il y avait beaucoup à faire pour qui prendrait la peine de se pencher sur les faits de langue, d'après les enquêtes de terrain et les travaux publiés notamment aux XIXe et XXe siècles mais aussi, selon nous, en s'attelant à la lecture patiente et l'examen critique des textes anciens produits soit dans un milieu afro-berbère, soit dans un environnement arabo-musulman.

40 Nous aurons l'occasion de revenir sur ce manuscrit exceptionnel mais en attendant, on lira V. Brugnatelli, 2011a: 30–31 ; M. Kossmann, 2013a : 47, 49.

41 Il est inutile d'insister ici sur le fait qu'une édition critique du *Kitāb al-barbariyya* rendrait d'énormes services à la recherche consacrée à ces questions tant pour la linguistique berbère que pour l'histoire du Maghreb médiéval.

42 J.-C. Ducène, 2013 : 2 et ss., étudie la notion d'« espaces sahéliens » dans la géographie arabe du Moyen Âge et donne trois types de définition : « mathématique », « naturelle » et « humaine ».

PARTIE 1

Traces de la langue berbère dans les sources narratives d'Orient et d'Occident

1.1 Et si l'Orient musulman nous racontait l'histoire de la langue berbère ?

Dans son *Fihrist*, composé en 377/987, l'écrivain Ibn al-Nadīm (*ob.* 380/990)[1] offre au lecteur averti une notice tout à fait intéressante sur les langues du pays des Sūdān. C'est effectivement à l'intérieur d'une brève nomenclature qu'il inclut « des » Berbères (*al-Barbar*) et d'autres ethnies comme les Nūba (de Nubie), les Buǧa (de Béja), les Zaġāwa, les Marāwa (de Méroé) et les Istān (Zanǧ d'Irak). Dans le même texte, l'auteur fait également allusion au fait que certains des peuples mentionnés ne possédaient « ni calame, ni écriture (*fa-lā qalam lahum wa-lā kitāba*) »[2]. Nous croyons que ce premier détour par l'Orient, même s'il semble quelque peu audacieux, permet de voir la profondeur du problème de l'étude de la langue berbère, s'il est certain que le vocable *Barbar* renvoie bien aux Berbères dont le peuplement s'étend du nord de l'Afrique jusqu'au Sahel, et de l'Atlantique jusqu'aux confins occidentaux de l'Égypte[3].

---

1 Sur cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 919–920 (J.W. Fück).

2 Ibn al-Nadīm, s. d., I : 21. En outre, voir les historiens et géographes orientaux al-Yaʿqūbī, 1892 : 335, 336 (*Qarqī malik al-Nūba*, *Māwā madīnat al-Nūba al-ʿuẓmā*), 360 (*arḍ al-Sūdān*) ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 17/13, 81/59 (*kūrat bāb al-Nūba*, en Égypte), 89/64 (*al-Sūdān al-ʿurāt*), 93/67, 176/137, 230/173 (*tuḫūm al-Buǧa*), 265/207 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 51–57, 147 (*arḍ al-Zanǧ*, *mafāwiz al-Nūba*), 153 (*bilād al-Sūdān*, *balad al-Sūdān*, *ḥadd al-Nūba*), 160 (*aʿmāl al-Nūba*), 162 (*al-Buǧa wa-hiya min mudun al-Ḥabaša*), 163 ; Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 4, 5–7, 59 (*ǧibāl al-Buǧa*), 60, 63, 64, 74 (*madīnat al-Nūba*), 76, 77, 78 (*bilād al-Nūba*, *arḍ al-Nūba*), 80, 83, 84, 152, 162, 197, 257 ; al-Muqaddasī, 1906 : 242, 243 ; al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 4, 5, 10, 11, 29, 35, 37 (*arḍ al-Nūba*), 38, 39 (*arḍ al-Sūdān*), 40 (*arḍ al-Nūba*, *buldān al-Sūdān*, *aqālīm al-Sūdān*), 44 (*arḍ al-Sūdān*, *balad al-Sūdān*), 52, 54 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 10, 24, 30, 32, 38, 40, 44, 46, 47, 49, 50, 52, 52, 58, 63, 98, 134, 135, 221, 222, 325 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 75, 249, 353 (*malik al-Nūba*), II : 217, 218, 271, III : 112, 176 (*bilād al-Buǧa*, *bilād al-Ḥabaša*, *bilād al-Sūdān*) ; al-Malik al-Afḍal, 2013 : 26–27/91–92 (*al-Zanǧ*, *al-Barbar* et *Buǧa balad Barbara*, *al-Ḥabaša*, *al-Nūba*, *Zaġāwa*, *al-Sūdān*). Voir également A. Zaborski, 1965 : 290 et ss. ; K.C. Pinto, 2004 : 154–159, sur Buǧa et sa signification dans la géographie arabo-musulmane du Moyen Âge notamment à travers la cartographie.

3 Voir la liste des « latitudes berbères » (*aʿrāḍ al-Barbar*) comprenant quelques noms tribaux dans Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 90–91/65–66, *Huwwāra wa-Zanāta wa-Amtāha* (*Lamāya* ?) *wa-*

 | DOI 10.1163/9789004302358_003

À ce propos, on ne manquera pas de signaler les mentions faites par le sultan rasūlide al-Malik al-Afḍal (*ob.* 778/1377) sur les ethno-toponymes Buǧa, Barbara d'al-Ḥabaša et Nūba. En effet, dans ses *Ǧadāwil aṭwāl al-buldān wa-ʿurūḍihā*, le souverain yéménite nous dit que ces Barbara étaient « une population propriétaire de *aḫṣana* (?). Leurs cheveux sont d'un noir prononcé. Ils font partie des Ḥabaša avec un air arabe (*fī zayy al-ʿArab*) à cause de la noirceur et la blancheur. Ils n'ont ni villages ni exploitations agricoles (*lā qurā lahum wa-lā mazāriʿ*) et ils prient des idoles »[4]. Cette description, certes tardive mais riche d'enseignements, met en évidence la difficulté de savoir qui se cache derrière telle appellation ou tel ethnonyme.

Malgré ce qui vient d'être présenté, il faudrait également signaler qu'il pourrait s'agir d'« autres » *Barbar*, à savoir ces peuples qui sont clairement identifiés dans la littérature classique comme étant localisés à la périphérie des mondes grec et romain et dont les descriptions ont parfois été reprises par l'historiographie arabo-musulmane. Cette même historiographie, notamment la composante qui se consacre à la constitution des divers corpus de *ḥadīṯ*-s, met parfois en évidence les défauts divers et variés des Berbères comme par exemple l'arrogance, le fait de se mettre rapidement en colère et la déloyauté[5].

Ainsi, le fragment littéraire arabe oriental tiré de l'œuvre d'Ibn al-Nadīm[6] et mis en exergue au début de ce chapitre est tout à fait singulier. À notre avis, il est symptomatique des divers enjeux scientifiques en circulation et de la pro-

Ḍarīsa wa-Maġīla wa-Warfaǧūma wa-hiya min Nafza wa-Walīṭa wa-Maṭmāṭa wa-Ṣanhāǧa wa-Nafza wa-Kutāma wa-Luwāta wa-Mazāta wa-Zabbūǧa wa-Nafūsa wa-Lamṭa wa-Ṣadīna wa-Maṣmūda wa-Ġumāra wa-Qālama wa-Awraba wa-Utīta wa-banī Samaǧūn wa-Abkata (*Awkata* ?) *wa-hiya min Zanāta wa-banī Wārklān wa-banī Īsadrān wa-banī Wartaǧī wa-banī Mahūsa* ; Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1987 : 28, énonce des noms de tribus comme les Zanāta, les Maġīla, les Luwāta, les Huwwāra et les Nafūsa. En réfléchissant sur l'importance de la nomenclature antérieure, Y. Modéran, 2003 : 696–698, tente d'expliquer comment l'ethnonyme *Mauri* devient l'équivalent, peut-être curieux d'un point de vue linguistique, de *Barbar* dans les sources arabes alors qu'*Afri* est devenu *Afāriq* et *Romani* s'est transformé en *Rūm*.

4 Voir al-Malik al-Afḍal, 2013 : 26/91 (nous avons légèrement modifié la traduction) ; Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, 1989 : 239/238, 273/272, 277/276, sur les Sind et les Zaġāwa.

5 Sur ces questions, voir S. Bashear, 1997 : 71, 77, 78, 124 ; R. Rouighi, 2011a : 85–88 ; M. Ghouirgate, 2014 : 81–82, sur la littérature relative aux « Mérites des Berbères » (*faḍā'il al-Barbar*).

6 A. Miquel, 1988, IV : 61–63, fait de brèves observations sur les Berbères à partir de la riche littérature géographique arabe du Moyen Âge. Dans un autre registre, pris à l'époque coloniale française au Maghreb, il serait instructif de lire les propos d'H. Basset, 2007 : 23–36, au sujet de ce que les Berbères pensaient de leur langue et culture. En lisant le livre d'H. Basset, publié d'abord en 1920, il ne faut jamais perdre de vue le contexte politique sous-jacent spécifique et la position scientifique et éthique de son auteur, citoyen français ayant vécu entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle, c'est-à-dire en pleine période d'apogée coloniale.

blématique de l'existence, ou non, d'une écriture spécifique en berbère à l'époque prémoderne qui pourrait avoir eu une influence notable sur la production littéraire originale dans la propre langue berbère. La question complexe de savoir si le berbère avait été écrit au moyen d'un système alphabétique propre durant la période médiévale dépasse quelque peu nos compétences et le cadre de ce travail. Cela dit, nous rappellerons que L. Galand avait souligné la situation paradoxale dans laquelle se trouve la langue berbère en disant que « Le berbère offre l'étrange particularité d'être une langue orale pourvue d'une écriture »[7]. Ce constat du linguiste-berbérisant ne laisse d'interroger le philologue et l'historien qui doivent, dans la mesure de leurs moyens, tenter d'expliquer ces faits dans leur contexte géographique d'élaboration. Et dans la continuité des remarques précédentes, il semble indispensable que pour être cernée dans les meilleures conditions possibles, cette problématique devrait plus souvent faire appel à la coopération effective entre préhistoriens, linguistes, historiens et archéologues[8].

1.2 Géographes, historiens et littérateurs orientaux, sources d'information sur le berbère

Les quelques matériaux contenus dans les écrits géographiques, historiques et littéraires orientaux sont relativement disséminés et traiter d'un tel sujet peut paraître quelque peu difficile, voire même prétentieux tant les éléments d'information sont souvent allusifs et parfois même amputés ou corrompus du point de vue textuel. Mais prenons le risque et voyons ce que nous dit, par exemple, le géographe al-Muqaddasī (*circa* 375/985)[9], donnant ainsi un point de vue que l'on qualifiera d'arabisant voire d'« islamocentrique ». Malgré cela, il faut signaler que l'auteur oriental avait fait preuve d'un certain intérêt pour les langues du monde au sujet desquelles il avait élaboré quelques commentaires que nous reproduisons tels qu'ils nous sont parvenus :

7 Dans L. Galand, 1989 : 344.

8 On peut trouver un excellent exemple de ces recherches pluridisciplinaires dans l'ouvrage publié par A. Skounti, A. Lemjidi, El M. Nami, 2003 : 17–44, sur des inscriptions rupestres du Maroc relevées sur treize sites ; M. Aghali-Zakara, 2004 : 66–68 et *idem*, 2006 : 13–20, sur les langues et les écritures « préberbères » documentées dans les régions du Sahara et du Sahel ; E. Lipiński, 2001 : 35–39, fournit un résumé des principales caratéristiques du libyco-berbère ; W. Pichler, 2007 : 19–38, sur le contexte historique d'élaboration de textes en libyco-berbère ; E. Lipiński, 2014 : 15–20.

9 Sur ce géographe, voir *EI*², sub nomine, VII, 1993 : 492–493 (A. Miquel).

> C'est la mention […] de la différenciation des habitants des pays, en ce qui concerne leur parler, leurs sons, leurs langues et leurs couleurs […] en ayant pris en considération les langues et les couleurs jusqu'à les ordonner (*wa-huwa ḏikr* […] *iḫtilāf ahl al-buldān fī kalāmihim wa-aṣwātihim wa-alsinatihim wa-alwānihim* […] *tafaṭṭūnī fī l-alsun wa-l-alwān ḥattā rattabnāhā*)[10].

Dans un autre passage, il apparaît comme étonné par les usages linguistiques des habitants du Maghreb car il s'exprime ainsi sur les Maghrébins : « Leur idiome est la langue arabe, mais un arabe peu intelligible et différent de celui dont nous avons signalé l'usage dans les autres provinces. Ils possèdent une autre langue qui se rapproche du roman (*wa-luġatuhum ʿarabiyya ġayr annahā munġaliqa muḫālifa limā ḏakarnā fī l-aqālīm wa-lahum lisān āḫar yuqāribu al-rūmī*) ». Plus loin, dans son récit, il signale également un autre fait tout aussi important :

> Les campagnes de cette région sont habitées en majorité par des Berbères ; c'est dans la province du Souss qu'ils sont les plus nombreux (*wa-l-ġālib ʿalā l-bawādī hāḏā al-iqlīm al-Barbar akṯaruhum bi-kūrat al-Sūs*). Ils sont semblables aux gens du district de Ḫᵊwārizmiyya : leur langue (*lisānuhum*) est incompréhensible et leur caractère est désagréable car ils sont avares et durs[11].

Dans les extraits qui viennent d'être proposés, on est frappé par les objectifs du géographe qu'il résume en trois points fondamentaux : le concept de parole (*kalām*), la phonologie de la langue (*ṣawt*, pl. *aṣwāt*) et la langue en tant qu'organe, et par extension, le langage énoncé par le biais du même organe (*lisān*, pl. *alsina*). Et au-delà de cet ensemble de propos, il insiste sur un binôme qui caractérise son œuvre, à savoir la connaissance de la langue devant passer forcément par celle de l'apprentissage des ethnies. Ces dernières ethnies sont indirectement perçues par le prisme des couleurs. Alors comment appliquer cet exemple pris au domaine arabo-oriental à notre étude des concepts de *lisān* et *luġa* en milieu berbère ? C'est l'un des enjeux sur lequel l'historien doit s'arrêter dans la mesure de ses capacités.

---

10 Al-Muqaddasī, 1906 : 1. Voir P. Larcher, 2006a : 53–54.

11 Al-Muqaddasī, 1906 : 243 ; *idem*, 1950 : 58/59, 60/61. Voir A. Miquel, 2003 : 500 ; P. Larcher, 2006a : 56–57.

Au cours d'un récit intéressant, pris chez le fameux historien et géographe oriental al-Yaʿqūbī (*circa* 278/891)[12], nous avons relevé, non sans une certaine curiosité, quelques faits singuliers concernant les peuples et les langues du Maghreb médiéval. L'auteur cité donne les informations subséquentes : « De Tripoli jusqu'à la région des Nafūsa, peuple non arabe par la langue et entièrement ibadite (*wa-hum qawm ʿAǧam al-alsun ibāḍiyya kulluhum*) » ; « Une autre ville, où gouverne un des leurs que l'on nomme ʿUbayd Allāh, s'appelle ‹ la belle ville › (*al-madīna al-ḥasana*), suivant l'interprétation en langue arabe faite de l'idiome des Berbères (*min lisān al-Barbar bi-l-ʿarabiyya*) »[13].

Il en va de même chez le géographe oriental Ibn Ḥawqal (*circa* 377/988)[14] qui signale, à propos du célèbre Ṣāliḥ b. ʿAbd Allāh, que ce dernier avait exercé ses talents de prédicateur parmi les Barġawāṭa, et nous entretient également sur ses origines maghrébines. Puis, dans la suite du récit, il est dit que Ṣāliḥ b. ʿAbd Allāh semble avoir eu une influence considérable sur la confédération barġawāṭienne. Mais donnons le fragment complet afin de se faire une idée des détails :

> Il était d'origine berbère (*Barbarī al-aṣl*) et il était né au Maghreb ; il parlait parfaitement la langue des Berbères comprenant également plusieurs de ses dialectes (*muḍṭaliʿan bi-luġat al-Barbar yafhamu ġayr lisān min alsinatihim*) ; il prêcha ses partisans et les engagea à croire en lui ; il se

12 Sur cet auteur, voir *EI²*, sub nomine, XI, 2005 : 280–281 (M.Q. Zaman) ainsi que l'article vieilli mais toujours utile de G. Marçais, 1941 : 44–52, sur les Berbères, les Rūm et autres ethnies du Maghreb médiéval à la lumière de l'écrivain al-Yaʿqūbī.

13 Al-Yaʿqūbī, 1892 : 346 (*arḍ Nafūsa, diyār Nafūsa*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, V : 611 (*ǧibāl Nafūsa*) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 6 (*ǧibāl Nafūsa*) ; Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 64, indique que les Nafūsa habitèrent la ville de Ṣabra (*wa-nazalat Nafūsa madīnat Ṣabra*) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 181 (*Nafūsa*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15, sur les tribus Nafūsa. Sur le nom Ṭarābulus, voir une brève indication d'Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 90, qui dit textuellement : […] *Ṭarābulus bi-ḍamm al-bāʾ wa-l-lām* […] ; ce dernier lieu ne devra pas être confondu avec Tripolis, situé peut-être dans la partie orientale de l'Ifrīqiya, et dont nous parle brièvement le *Kitāb Hurūšiyūš*, 2001 : 41 (*madīnat Tarābilī*). Au sujet du toponyme Tripoli, lire également les observations philologiques d'E. Lipiński, 2001 : 586–587 et W. Vycichl, 2005 : 33 ; H. Halm, 1992 : 133–134, sur des constructions de la zone de Tripoli d'après les sources arabes ; P. Pentz, 2002 : 124–126, 164–165, 177, sur le même site durant le passage de l'Antiquité à la période islamique. Sur les Nafūsa, voir M. Talbi, 1968 : 297–302, 355–357, 359–360 ainsi que les observations éclairantes de Y. Modéran, 2003 : 701, qui propose une possible équivalence entre la tribu antique des Naffur et les Nafūsa des sources arabes, 768–780 ; *EB*, sub nomine, XXXIII, 2012 : 5359–5363 (A. Khelifa).

14 Sur ce géographe, voir *EI²*, sub nomine, III, 1975 : 810–811 (A. Miquel) ainsi que G. Calasso, 2011 : 286–290.

> donna comme prophète envoyé afin de répandre sa doctrine dans leur langue (*bi-luġatihim*) ; il s'appuyait sur la parole de Dieu le Très-Haut : « nous n'avons délégué aucune personne qui n'ait parlé dans le langue de son peuple (*wa-mā arsalnā min rasūl illā bi-lisān qawmihi*) » [...]. Il les obligea à jeûner durant *šaʿbān* et à rompre le jeûne au mois de *ramaḍān* (*wa-awǧaba ʿalayhim ṣawm šaʿbān wa-ifṭār šahr ramaḍān*) ; il fabriqua pour eux une parole dans leur langue qu'il déclamait avec élégance (*wa-ʿamala lahum kalām^an rattalahu bi-luġatihim*)[15].

Avec la notice précédente, on se trouve en présence d'une information qui a fait couler beaucoup d'encre car elle concerne en partie le processus d'arabisation et d'islamisation du Maghreb. Mais prenons garde car il s'agit avant tout d'une islamisation opérée dans un secteur spécifique, celui d'un milieu empreint de pratiques culturelles et religieuses marquées par une profonde osmose entre la terre et le ciel. Ibn Ḥawqal, en bon érudit et géographe accompli de son temps, était bien renseigné malgré l'éloignement de l'Orient et de fait, il livre quelques indices utiles sur le comportement de Ṣāliḥ b. ʿAbd Allāh[16]. Ces derniers éléments sont imprégnés du sceau de la dissidence envers les pouvoirs établis comme celui des Idrissides qui, on peut l'imaginer dans ce cas, ne sont pas parvenus à contrôler des territoires qui semblent leur échapper presque complètement[17]. Outre ces aspects, il y a un autre point qui soulève un problème sémantique. Il s'agit de la traduction des mots *luġa* (avec la formule *luġatihim*) par « langue » et *lisān* (sous la forme du pluriel *alsinatihim*) par « dialectes » ou « variantes linguistiques ». Dès lors, le lecteur pourra apprécier que rien ne peut être définitif en la matière et on reconnaîtra bien volontiers notre profonde difficulté à rendre de la meilleure manière possible les significations d'un tel vocabulaire, et cela même si le contexte historique permet parfois de traduire de telle ou telle façon sans l'ombre d'un doute[18].

---

15 Ibn Ḥawqal, 1938 : 82. Sur le monde des Barġawāṭa et les tribulations de Ṣāliḥ b. ʿAbd Allāh, voir R. Basset, 1910 : 52–53 ; G. Marcy, 1936 : 33–40 ; M. Talbi, 1973 : 217–224 ; M. Redjala, 1983 : 115–120 ; M. Dernouny, 1986 : 90–91, 93–95 ; M. Peyron, 2005 : 165–170 ; J. Iskander, 2007 : 39–49 ; J. McDougall, 2010 : 18–23 ; M. Meouak, 2011a : 286–287, à partir des données fournies par Ibn Ḥawqal et al-Bakrī sur le contexte historique des citations en berbère consacrées à ce même Ṣāliḥ b. ʿAbd Allāh. Sur la religion des Berbères dans l'Antiquité, voir les observations de M.-M. Boudribila, 2004 : 28–30.

16 À propos du contexte socio-religieux du processus d'islamisation du *bilād Ġumāra*, voir M. Mezzine, J. Vignet-Zunz : 2014 : 83–84.

17 Au sujet des Idrissides, voir le résumé de F. Mahfoudh, 2012 : 166–167 ; G. Meynier, 2010 : 22, 24, 27, 32, 33, 37, 40, 42, 50.

18 Sur les caractéristiques de l'art de la traduction au Moyen Âge, voir les remarques suggestives de B. Grévin, 2012 : 302–313.

Fidèles à une vieille tradition qui veut que les auteurs de dictionnaires bio-bibliographiques et les grammairiens arabes du Moyen Âge expliquent le sens des noms en donnant la vocalisation de ces derniers, les Orientaux Ibn Ḫallikān (*ob.* 681/1282) et al-Suyūṭī (*ob.* 911/1505) ainsi que le Maghrébin Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī (*ob.* 703/1303) n'échappent pas à la coutume dans le cas de la biographie qu'ils consacrèrent au savant et grammairien d'origine berbère Abū Mūsā ʿĪsā b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Yallā (al)baḫt b. Īsān (ʿĪsā) b. Yūmārīlī al-Barbarī al-Marrākušī al-Ǧazūlī al-Yazdaktanī, mort entre 600/1203–1204 et 610/1213–1214. Sans entrer dans les particularités des faits, signalons tout de même que ces trois notices biographiques se complètent dans la mesure où l'une fournit des éléments de vocalisation avec le sens des termes analysés et les autres donnent, outre la vocalisation des noms, des informations sur l'onomastique berbère. Cela dit, précisons que ces trois écrivains concentrent leur attention sur quatre segments du *nasab* : Yallā (al)baḫt, Yūmārīlī, al-Ǧazūlī et al-Yazdaktanī. Si pour l'écrivain maghrébin les choses semblent relativement claires quant à l'origine berbère des noms puisqu'il n'éprouve pas la nécessité de la commenter, il en va tout autrement pour Ibn Ḫallikān et al-Suyūṭī qui se font un devoir de signaler que deux termes au moins sont des « noms berbères »[19]. Les deux derniers écrivains cités fournissent des éléments utiles quant aux parties formant la chaîne onomastique de l'érudit berbère. Voyons donc ce que nous dit Ibn Ḫallikān : « Et Yallā (al)baḫt … c'est un nom berbère (*wa-Yallā* (*al*)*baḫt … wa-huwa ism barbarī*) » ; « Et Yūmārīlī … c'est également un nom berbère (*wa-Yūmārīlī … wa-huwa ism barbarī ayḍan*) » ; « Et Ǧazūlī … c'est la *nisba* relative aux Ǧazūla ; et on dit également Kazūla avec la *kāf* ; c'est une subdivision des Berbères (*wa-l-Ǧazūlī … hāḏihi al-nisba ilā Ǧazūla, wa-yuqālu lahā ayḍan Kazūla bi-l-kāf, wa-hiya baṭn min al-Barbar*) » ; « Et Yazdaktanī … c'est la *nisba* relative à une fraction des Ǧazūla (*wa-l-Yazdaktanī … hāḏihi al-nisba ilā faḫḏ min Ǧazūla*) »[20]. Quant à al-Suyūṭī, il livre les indications suivantes : « Yallā (al)baḫt … c'est un nom berbère dont le sens est ‹ celui à la chance › (*Yallā* (*al*)*baḫt … wa-huwa ism barbarī maʿnāhu ḏū l-ḥaẓẓ*) » ; « Et Yūmārīlī … c'est également un nom berbère (*wa-Yūmārīlī … wa-huwa ism barbarī ayḍan*) » ; « Et Yazdaktanī … *nisba* relative à la fraction des Ǧazūla (*wa-l-Yazdaktanī … nisba ilā faḫḏ min Ǧazūla*) » ; « Et Ǧazūlī … *nisba* des Ǧazūla ; et on prononce avec la *kāf* au lieu

---

19 Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, II : nº 43, 246 ; Ibn Ḫallikān, 1968–1977, III : nº 513, 488–491 ; al-Suyūṭī, 1979, II : 236–237. Nous aurons l'occasion de revenir sur la vocalisation du *nasab* de ce personnage à partir d'une notice transmise par l'écrivain maghrébin Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī. Le fragment relatif au nom Yallā (al)baḫt a été repris par le biographe oriental tardif Ibn al-ʿImād, 1986–1995, VII : 50, qui s'est basé sur Ibn Ḫallikān (*qāla Ibn Ḫallikān*) et où il est signalé qu'il s'agit bien d'un *ism barbarī*.

20 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, III : nº 513, 490.

de la *ǧīm* ; c'est une subdivision des Berbères (*wa-l-Ǧazūlī … nisba ilā Ǧazūla, wa-yuqālu bi-l-kāf badal al-ǧīm, wa-hiya baṭn min al-Barbar*) »[21]. Tout cela étant, indiquons que nous reviendrons ultérieurement sur les matériaux compilés à partir de la notice d'Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, car étant, selon nous, la plus complète.

Le célèbre géographe Yāqūt al-Rūmī (*ob.* 626/1229)[22] signale dans son fameux dictionnaire des pays intitulé *Muʿǧam al-buldān* quelques données utiles sur la langue berbère notées par le prisme de la toponymie. Puis, de façon relativement précise, il s'arrête sur l'origine du mot Rīġ lorsqu'il évoque une zone connue sous le nom de Zābān, soit les « les deux Zāb » : « Et sur le plus petit, il dit : Rīġ, qui est un mot berbère dont le sens est cuvette (*wa-l-aṣġar yuqālu lahu : Rīġ, wa-hiya kalima barbariyya maʿnāhā al-sabḫa*) »[23]. Un peu plus loin dans son livre, il indique de nouveau la signification du toponyme mais en des termes légèrement différents :

> Il a dit : le Zāb est également une petite province ; on l'appelle Rīġ, mot berbère (*kalima barbariyya*) dont le sens est « la cuvette (*maʿnāhā al-sabḫa*) » ; à partir de son nom, quelqu'un est appelé al-Rīġī[24].

Ajoutons que le géographe oriental note dans une autre partie de son répertoire géographique des informations valables sur la question des langues notamment lorsqu'il propose des vocalisations pour bon nombre de toponymes recensés tout au long de son œuvre. Pour le berbère, nous relevons une information peu fréquente et qui réfère à la prononciation de consonnes berbères ainsi que leur transposition en langue arabe : la consonne *ǧīm* aurait une réalisation similaire à la *qāf* et la *kāf*. L'écrivain oriental donne une explication sous forme d'équivalence phonologique utile à partir du toponyme Īǧalīn localisé au Maghreb occidental : « Īǧalīn : sa *ǧīm* ressemble à la *qāf* et à la *kāf*, *yāʾ* avec *sukūn*, la *lām* avec *kasra*, une autre *yāʾ* et *nūn* ; elle se trouve sur une montagne dominant la ville de Marrakech […] »[25]. Mais ce qui est curieux dans cette dernière notice, c'est que juste avant le géographe avait déjà consacré une entrée au toponyme Īǧalin dans laquelle il fournissait des renseignements détaillés :

---

21 Al-Suyūṭī, 1979, II : 237.

22 Sur ce géographe oriental, voir *EI*², sub nomine, XI, 2005 : 287–289 (Cl. Gilliot).

23 Yāqūt al-Rūmī, s.d., III : 113.

24 Yāqūt al-Rūmī, s.d., III : 124.

25 Yāqūt al-Rūmī, s.d., I : 288. Voir H. de Felipe, 2008 : 24, 25.

> Īǧalin : avec la *fatḥa* sur la *ǧīm*, la *kasra* sur la *lām* et la *nūn* ; c'est une forteresse invulnérable (*qalʿa ḥaṣīna*) dans le pays des Berbères maṣmūdiens au Maghreb dans la montagne du Daran (*fī bilād al-Maṣāmida min al-Barbar bi-l-Maġrib fī ǧabal Daran*)[26].

Indiquons enfin que, outre la petite nuance graphique du toponyme Īǧalin en Īǧalīn, Yāqūt al-Rūmī envisage, à la fin de l'entrée consacrée au site d'Īǧalīn, qu'il pourrait peut-être s'agir du nom de lieu Īǧalin (*wa-lā adrī laʿallahu Īǧalin al-maḏkūr qabl hāḏā*)[27].

Au sujet du renseignement précédent, signalons que le géographe arabe occidental Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī (*ob.* 900/1494)[28], auteur d'*al-Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*, a relevé un nom toponymique semblable, sous la forme de Īǧlīz, et situé également dans la zone de Marrakech. L'historien maghrébin tardif al-Zarkašī (*ob.* 932/1525)[29], quant à lui, note la forme Īklīn qu'il situe de la manière suivante : « Īklīn dans le pays des Harġa (*Īklīn min bilād Harġa*) »[30]. Il est donc possible de penser qu'al-Zarkašī et Yāqūt al-Rūmī se seraient trompés en transcrivant le nom avec la consonne *nūn* au lieu de *zāy*. Outre ces notices, nous relevons, dans un passage consacré au site maghrébin de Tāmākānt, une information relative au vocabulaire berbère : « Après la *kāf*, il y a la *nūn* ; c'est un village proche de Barqa, au Maghreb ; tous ces termes sont berbères (*wa-kull hāḏihi al-alfāẓ barbariyya*) »[31].

---

26 Yāqūt al-Rūmī, s.d., I : 287–288. Dans une notice consacrée à la zone de Tāhart, al-Yaʿqūbī, 1892 : 358–359, donne les trois noms avec lesquels on désignait le massif de l'Atlas qui s'étend sur environ 1 400 kms de l'ouest à l'est du Maghreb (*Daran*, *Ǧazūl*, *Awrās*) ; al-Raqīq, 1990 : 10, 23, 24, 32, 103 (*ǧabal Awrās*) ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 17, fournit les noms *ǧabal Ḫaškū* (Maghreb occidental), *Daran/balad Huwwāra/ǧabal Awrās* (Maghreb central) et *al-Muqaṭṭam* (Maghreb oriental) pour évoquer la longue chaîne montagneuse de l'Atlas.

27 Yāqūt al-Rūmī, s.d., I : 288.

28 Sur cet écrivain, voir *EI²*, sub nomine, III, 1975 : 697–698 (T. Lewicki) ; É. Tixier du Mesnil, 2014 : 380–385, sur Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī et la partie d'*al-Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār* consacrée à al-Andalus.

29 Sur cet écrivain, voir l'Introduction à l'édition d'al-Zarkašī, 1998 : 9–22.

30 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 540 ; al-Zarkašī, 1998 : 13, 54 (*bilād Harġa*) ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 68 (*ǧabal Īǧlīz li-Harġa*) ; al-Tādilī, 1984 : 459 (*Īglīz*).

31 Yāqūt al-Rūmī, s.d., I : 7. Sur Barqa et sa région, voir par exemple Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1987 : 28 (*arḍ Anṭābulus wa-hiya Barqa*), 29 (*Luwāta min al-Barbar*) ; al-Yaʿqūbī, 1892 : 343 (*buṭūn al-Barbar min Luwāta min Zakūda wa-Mafraṭa wa-Zanāta*), 345 (*wa-tusammā Barqa Anṭābulus hāḏā ismuhā al-qadīm*) ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 91/66 (*arḍ Barqa wa-hiya Anṭābulus bi-l-rūmiyya wa-hiya ḫams madā'in*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 66 (*minhā bādiya yaskunuhā al-ṭawā'if min al-Barbar*), 157 (*sāḥil baḥr Barqa*) ; al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 36, 37 (*madīna wasaṭa*), 38 (*yaskunuhā ṭawā'if min al-Barbar*) ; al-Raqīq, 1990 : 17, 21, 22, 76, 104,

S'il est vrai que le dictionnaire géographique de Yāqūt al-Rūmī est l'un des mieux documentés de son époque, il faut ajouter que celui-ci avait eu à sa disposition des sources d'information de premier choix (al-Yaqʿūbī, Ibn al-Faqīh, Ibn Ḥawqal, al-Muqaddasī) car la qualité et la quantité des données fournies au lecteur sont impressionnantes. Fidèle à une tradition d'érudition et de traduction, le géographe oriental offre comme à son habitude des renseignements qui permettent d'affiner notre connaissance des noms de lieux de l'œkoumène musulman au début du 7e/XIIIe siècle. Enfin, n'oublions pas de rappeler que notre écrivain avait composé un ouvrage appelé *al-Muštarik waḍʿān wa-l-muftariq ṣaqʿān* qui était en fait un abrégé de son *Muʿǧam al-buldān*, contenant des noms de lieux synonymes et qui l'avait sans aucun doute aidé à mieux cerner la problématique relative aux nomenclatures toponymiques[32].

On notera enfin une information relative au toponyme Ouargla dans la vaste chronique de l'écrivain oriental Ibn al-Aṯīr (*ob.* 630/1233)[33]. Dans la notice consacrée à la mort du potentat maghrébin Yūsuf Bulukkīn b. Zīrī, il est dit que ce dernier avait été seigneur de l'Ifrīqiya et de Ouargla (*ṣāḥib Ifrīqiya wa-Wāraqlīn*). Notons au passage la vocalisation du toponyme qui ne laisse de susciter questions et hypothèses, révélant ainsi les sérieuses difficultés que l'historien rencontre au moment d'établir les graphies et les étymologies correctes[34]. Cela étant dit, signalons que notre conception de l'art de l'« étymologie », qui s'incrustera dans les interstices de notre livre, est partiellement empruntée à la définition suggérée par Benoît Grévin quand il indique que

> L'étymologie médiévale, capable de telles acrobaties, est bien plus que la recherche d'une explication à la forme des mots ancrée dans l'histoire des

161, 167 ; al-Mālikī, 1981–1984, I : 51 (*Anṭābulus*) ; al-Wisyānī, 2009, I : 397 (*Luwātat Barqa*) ; *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 760 (*Luwātat Asūf*) ; Yāqūt al-Rūmī, 1846 : 52–53 ; al-Darǧīnī, 1974, II : 514 ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 38 (*fa-nazalat Luwāta arḍ Barqa*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 32 (*Anṭābulus wa-hiya Barqa*) ; al-Suyūṭī, 1967–1968, I : 24 (*madīnat Barqa*), 144 (*arḍ Anṭābulus*) ; al-ʿAbdarī, 1968 : 86, 87, 88, 126, 150, 236, 282. Voir M. Talbi, 1968 : 26–31, 219–220, 288–290, sur leur place dans le Maghreb aghlabide ; K. Jongeling, 1973 : 209–211, étudiant les Luwāta à la lumière des géographes al-Yaʿqūbī et al-Idrīsī ; Y. Modéran, 2003 : 701, propose une équivalence entre la tribu antique des Laguatan avec les Luwāta sur la base des écrivains de l'Antiquité ; E. Sánchez Medina, 2013 : 269–273, sur les tribus berbères de la Tripolitaine dont la plus importante fut celle des Laguatan ; *EB*, sub nomine, XXVIII-XXIX, 2008 : 4321–4322 (S. Chaker), pour les variations linguistiques de l'ethnonyme Laguatan.

32 Ce dictionnaire toponymique sera mis à profit dans les pages suivantes.

33 Sur cet historien, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 746–747 (F. Rosenthal).

34 Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, IX : 34. Sur le règne de ce souverain, voir H.R. Idris, 1962, I : 41–61.

> langues. Elle est appréhension dynamique de la vertu d'un nom, contenue dans ses lettres, ses syllabes, sa ressemblance avec des homophones appartenant ou non au même champ lexical, elle est exploitation consciente ou intuitive par le lettré de ce jeu de résonance, par son insertion grammaticalement correcte dans un discours prononcé au moment juste[35].

Les descriptions des principales aires géographiques du Maghreb ont également intéressé certains souverains orientaux. Nous en voulons pour exemple le cas du yéménite al-Malik al-Afḍal, prince rasūlide du 8e/XIVe siècle, qui a composé des tables géographiques dans lesquelles il fournit des descriptions et localisations de cinq cent quinze toponymes. Parmi ce corpus de noms de lieux, nous avons relevé la mention faite au site de Siǧilmāssa dans le Sūs et dans laquelle il est précisé « qu'on dit aussi Sikilmāssa. [La localité] se situe dans un désert du pays des Noirs, à proximité d'une mine d'or (*maʿdan al-ḏahab*) »[36]. Il est bien connu que la région avait été un centre minier important mais ce qui nous semble intéressant ici pour notre propos, c'est la variante graphique du nom offrant un changement de consonne affriquée *ǧ* pour la spirante *k*. Ce fait serait-il à mettre en relation avec une erreur du copiste ou bien alors y avait-il vraiment une lecture du toponyme en Sikilmāssa ? Pour alléguer une ébauche de réponse, il faudrait d'abord dépouiller les textes médiévaux et voir s'il serait plausible de suggérer l'idée selon laquelle le passage d'une consonne affriquée *ǧ* à une consonne spirante *k* était relativement fréquent. On signalera à ce sujet que l'arabe dialectal maghrébin en général connaît l'usage d'une *kāf* avec trois points suscrits comme équivalent du classique *ǧ*.

1.3 Ibn Ḫallikān, un biographe oriental connaisseur du dispositif vocalique du berbère ?

Né à Irbīl en 608/1211, dans la Mésopotamie orientale et originaire d'une grande famille arabe, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ḫallikān passa la plus grande partie de sa vie en Syrie. Il exerça longtemps à Damas les fonctions de grand cadi où il mourut en 678/1282. Il doit surtout son renom à un dictionnaire des hommes célèbres, intitulé *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, qui a connu rapidement et connaît encore un succès indéniable. Cet ouvrage bio-bibliographique tranche, en effet, sur le genre classique de dictionnaires composés en

35 Définition donnée par B. Grévin, 2012 : 160.

36 Al-Malik al-Afḍal, 2013 : 19/82 (سكلماسة).

Islam, qui portent soit sur une catégorie d'hommes, soit sur le plus grand nombre possible de personnes identifiables. Le livre d'Ibn Ḫallikān, quant à lui, est un recueil sélectif qui contient seulement l'histoire des différents personnages, tant contemporains que passés, dont l'auteur a pu contrôler la date de la mort et dont il dit l'essentiel sans phraséologie superflue. Mais cela dit, il ne touche mot par exemple, sauf quelques rares exceptions, sur les compagnons du Prophète et les califes[37]. Concernant la langue berbère, et même si la quantité des données est relativement faible, nous pouvons affirmer qu'elles apportent malgré tout quelques précisions sur des noms berbères peu documentés ailleurs. En plus, il est tout de même curieux d'observer comment un écrivain oriental, en principe peu familiarisé avec le domaine berbère, a réussi la prouesse d'expliquer la vocalisation de mots berbères. Arrêtons-nous maintenant sur les renseignements relevés dans le dictionnaire biographique.

1.3.1 *Exemples issus de l'anthroponymie*

À la fin de la biographie du souverain Abū Manād Bādīs al-Ṣanhāǧī, on trouve des éléments utiles sur la voyellisation de la *nisba* al-Ṣanhāǧī. Nous avons relevé la séquence suivante : « Et Ṣunhāǧī : la *ṣād* sans points et avec *ḍamma* et sa *kasra*, la *nūn* fermée, la *hāʾ* avec *fatḥa* et après la *alif*, il y a *ǧīm* ; c'est la *nisba* provenant de Ṣunhāǧa, c'est une tribu connue de Ḥimyar (*wa-hiya qabīla mašhūra min Ḥimyar*) et elle se trouve au Maghreb »[38].

Au terme de la biographie du souverain ziride Bulukkīn, l'écrivain oriental offre la vocalisation du nom de ce dernier et celui de Zīrī, et il révèle l'explication suivante : « Bulukkīn : avec *ḍamma* sur la *bāʾ* unifiée, la *lām*, la *kāf* géminée avec *kasra* et la *yāʾ* fermée avec deux points au-dessous et après elle la *nūn ;* et Zīrī avec *kasra* sur la *zāy* fermée avec deux points au-dessous et la *rāʾ* avec *kasra* et après elle la *yāʾ* »[39].

Dans le cours de la biographie consacrée au potentat almohade ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī, nous relevons la vocalisation de la *nisba* tribale al-Kūmī. Celle-ci apparaît de la façon suivante : « Et al-Kūmī : avec la *ḍamma* sur la *kāf* et la *wāw* fermée et vient après la *mīm* ; c'est la *nisba* de Kūmiya qui est

---

37 Sur cet auteur et son œuvre, voir *EI*², sub nomine, II, 1975 : 856–857 (J.W. Fück).

38 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, I : 266. F. Corriente, 2013 : 44, signale un pluriel *sinhāǧīn* au moment de traiter de la phonologie de l'arabe andalousien.

39 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, I : 287 alors que *ibidem*, II : 343, donne la même explication mais avec une légère nuance : [...] *wa-kasr al-rāʾ wa-baʿduhā muṯannā min taḥtihā* ; al-Qalqašandī, s.d., V : 124, mentionne le souverain ziride sous le *nasab* de Bulkīn b. Zīrī b. Mayyād al-Barbarī. À titre indicatif, signalons que M.A. Haddadou, 1997 : 64, dit que « Bologhine » et « Ziri » feraient partie des noms de « héros et souverains berbères », parfois en usage dans la Kabylie contemporaine.

une petite tribu qui peupla la côte de la mer dans les districts de Tlémcen (*aʿmāl Tilimsān*), et il naquit là-bas, dans un village appelé Tāǧura »[40].

Si le calife almohade fait l'objet d'un passage profitable pour notre propos, il est également intéressant de rappeler ici que le géographe al-Qazwīnī (*ob.* 682/1283) signale, dans la notice consacrée à Marrakech et sa région, que la ville du Souss avait bien été le siège des monarques mu'minides (*sarīr malik banī ʿAbd al-Muʾmin*) et qu'entre ladite citée et la mer, il y avait dix jours de voyage en plein pays berbère (*fī wasṭ bilād al-Barbar*)[41].

À l'intérieur de la notice biographique dédiée au *mahdī* Ibn Tūmart, on relève diverses informations sur la vocalisation de toponymes et de noms berbères. Voyons d'abord la *nisba* tribale du père-fondateur du mouvement almohade : « Et Harġī : la *hāʾ* avec *fatḥa*, la *rāʾ* fermée et après cela la *ġayn* pointée ; c'est la *nisba* provenant de Harġa qui est une grande tribu des Maṣāmida dans la montagne du Sūs au Maghreb extrême (*wa-hiya qabīla kabīra min al-Maṣāmida fī ǧabal al-Sūs fī aqṣā al-Maġrib*) et elle s'apparente à al-Ḥasan b. ʿAlī

40 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, III : 240 ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 100, 125 (*mawḍiʿ Tāǧurā, Tāǧura*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 184 (*Tāǧurā ʿalā ṯalāṯat amyāl min marsā Hunayn min ʿamal Tilimsān waṭan Zanāta*) ; al-Zarkašī, 1998 : 294 (*Tākūra*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, II : 467, signale un village appelé *Tāǧūrā* dans le district de Tripoli (*qarya min ʿamal Ṭarābulus*). Voir également Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 218, 405 (*ahl Kūmiya* et *qabīl Kūmiya*) ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 312 (*ǧamāʿa min Gūmiya*), 337 (*ʿāmmat al-Muwaḥḥidīn min Gūmiya*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 609, mentionne les Kūmiya du fort (*ḥiṣn*) d'al-Wardāniya, nom de lieu de Hunayn, à l'ouest du Maghreb central. Sur les Kūmiya, voir Ḥ. Asgān, 2010 : 14, 41, 94, 96, 100, 120, 123, 125, 142, 163, 178, 244, 303, 327.

41 Al-Qazwīnī, s.d. : 111, ainsi qu'une brève mention chez Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, 1989 : 225/224. Au détour d'une *fatwā*, al-Wanšarīsī, 1981–1983, VII : 423, relève des *bilād al-Barbar* ; Ibn al-ʿAṭṭār, 1983 : 35 (*bilād al-Barbar*) ; *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1978 : 257 (*qabāʾil al-Barbar*) ; al-Marrākušī, 1968 : 8 (*ʿurafāʾ al-Barbar*, « chefs berbères ») ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 6, 15 (*bilād al-Barbar*) ; Ibn ʿĀṣim al-Ġarnāṭī, 1989, II : 226 (*al-Barābir wa-l-Maṣāmida*), 252 (*al-ṣinf al-barbarī bi-l-Andalus*) ; al-Suyūṭī, 1967–1968, I : 580 (*bilād al-Barbar*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 52, 78, 153, 218 (*bilād al-Barbar*) ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 170/181, *bilād al-Barbar* de la côte nord-occidentale du Maghreb ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 257 (un *wādī l-Barbar* dans la région de Cordoue et des *umarāʾ al-Barbar*), 264, 292 (*balad al-Barbar* au Maghreb), 370 (*aswāq al-Barbar* au Maghreb), 372 (*qabāʾil al-Barbar*). Sur le toponyme fluvial *wādī l-Barbar* (Guadalbarbo), voir E. Terés, 1986 : 193, 323 ; au sujet des *bilād al-Barbar* (« pays des Berbères ») et des *manāzil al-Barbar* (« lieux d'habitation des Berbères ») dans des textes relatifs au statut des terres au Maghreb à la fin du Moyen Âge, voir deux exemples pris aux *al-Durar al-maknūna fī nawāzil Māzūna* d'Abū Zakariyyāʾ al-Maġīlī al-Māzūnī dans É. Voguet, 2014 : 200 (texte arabe), 201 (traduction française). À tout cela, il faut signaler que H. de Felipe, 1997 : 292, 311, examine des toponymes andalousiens construits avec le terme *Barbar* : *ḥiṣn al-Barbar* (région de Huesca) et *manzil al-Barbar* (zone de Saragosse).

b. Abī Ṭālib que Dieu soit satisfait d'eux ». Puis, nous avons des données concernant la *šuhra* : « Et Tūmart : avec *ḍamma* sur la *tāʾ* avec deux points au-dessus, la *wāw* fermée, la *mīm* avec *fatḥa*, la *rāʾ* fermée, après celle-là, il y a la *tāʾ* avec également deux points au-dessus ; c'est un nom berbère (*wa-huwa ism barbarī*) »[42].

La fiche biographique d'Abū Muḥammad Yaḥyā b. Yaḥyā b. Kaṯīr b. Wislās - *wa-qīla* Wislāsan – b. Šammāl b. Manġāyā al-Layṯī, fameux savant d'origine maṣmūdienne surnommé « L'intelligent d'al-Andalus » (*aṣluhu min al-Barbar min qabīla yuqālu lahā Maṣmūda* ; *ʿāqil al-Andalus*)[43] et parmi les plus importants de l'Andalus durant l'émirat omeyyade, fournit deux informations de choix sur la vocalisation de deux noms issus du stock onomastique berbère inclus dans le *nasab* du personnage en question. Pour le premier vocable, Ibn Ḫallikān donne la séquence suivante : « Quant à *wislās* : il y a la *wāw* avec *kasra*, les deux *sīn* sans points dont la première est fermée et entre elles *lām alif* ; on lui rajoute *nūn* et on dit : *wislāsan*, son sens en berbère est : ‹ il les écoute › (*wa-maʿnāhu bi-l-barbariyya : yasmaʿuhum*) ». Un peu plus loin, dans la notice biographique, nous trouvons des détails sur la vocalisation du second terme onomastique. Ces précisions se présentent de la manière suivante : « Et *manġāyā* : la *mīm* avec *fatḥa*, la *nūn* fermée, la *fatḥa* avec *ġayn* pointée et après *alif*, *yāʾ* pointée deux fois au-dessous et après elle *alif* raccourcie et chez eux, son sens est : ‹ se battre contre celui-ci ›/‹ tueur de celui-ci › ? (*wa-maʿnāhu ʿindahum : qātala hāḏā/qātil hāḏā ?*) ; Dieu est le plus savant »[44].

Finalement, dans les lignes dédiées à la biographie d'un certain Abū l-Ḥusayn al-Zawāwī, *imām* réputé qui vécut longtemps à Damas puis mourut

---

42 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, V : 55 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 53–54, offre des détails sur les Almohades. Nous aurons l'opportunité de revenir plus longuement sur l'ethnonyme Harġa dans les pages suivantes.

43 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VI : 143 et 144 ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 60–61, donne une généalogie quelque peu différente de l'ancêtre de Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 202, propose un *nasab* presque identique à celui d'Ibn Ḫallikān. Sur l'origine berbère de cet éminent savant, voir M. Fierro, 1997 : 272–273 ; H. de Felipe, 1997 : 147, signale un ancêtre du personnage appelé Manqāyā ; M. Marín, M. Fierro, 2004 : nº 140, 139. Chez Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, s.d., I : nº 245, 188–189, on relève le *nasab* d'un certain Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Yaḥyā b. Yaḥyā b. Yaḥyā *ṯalāṯa* b. Kaṯīr b. Waslās b. Šamlal b. Manqāyā al-Maṣmūdī al-Ṣādī al-Rukūnī qui avait vécu dans la localité (*balad*) de Aqqāqan proche de *qaṣr* ʿAbd al-Karīm (Ksar el Kebir), dans la région de Ceuta. Par rapport aux données fournies par Ibn Ḫallikān, on observera quelques différences dans la graphie et la vocalisation des trois derniers éléments de la généalogie : Wislās/Waslās, Šammāl/Šamlal et Manġāyā/Manqāyā.

44 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VI : 146.

au Caire, nous découvrons la vocalisation de la *nisba* tribale relative aux Zawāwa. Celle-ci est donnée de la manière qui suit :

> Zawāwī : avec la *fatḥa* sur la *zāy* et *alif* entre les deux *wāw* ; c'est la *nisba* de Zawāwa qui est une grande tribu des hauteurs de Bougie dans les districts d'Ifrīqiya qui a des fractions et subdivisions (*wa-hiya qabīla kabīra bi-ẓāhir Biǧāya min aʿmāl Ifrīqiya ḏāt buṭūn wa-afḫāḏ*)[45].

1.3.2 *Spécimens prélevés dans la toponymie et le lexique*

Le fameux Zīrī b. Manād al-Ṣanhāǧī[46] a été l'objet d'une biographie dans laquelle nous trouvons un renseignement intéressant. Il y est en effet question de la ville de Tāhart dont le nom est vocalisé de la manière suivante : « Et Tāhart : avec la *fatḥa* sur la *tāʾ* avec deux points au-dessus et après la *alif*, la *hāʾ* avec *fatḥa* et la *rāʾ* fermée puis *tāʾ* avec deux points au-dessus »[47].

Au cours de la notice biographique dédiée au souverain ziride Bulukkīn, Ibn Ḫallikān suggère une solution pour vocaliser correctement le nom du toponyme Ouargla. Voici ce que dit notre auteur : « Et en ce qui concerne Wāraklān, on l'écrit avec une *fatḥa* sur la *wāw*, après la *alif*, il y a la *rāʾ* avec la *fatḥa* ensuite, la *kāf* fermée et enfin la *lām* et la *nūn* »[48].

---

45 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VI : 197. Sur les Zawāwa en tant que tribu, voir Ibn Ḥawqal, 1938 : 106 (*Zawāwah*) ; Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 37 (*qabāʾil kaṯīra min Zawāwa*), 47 (*qabāʾil Zawāwa* de Msila) ; Ibn Ḥazm, 1962 : 501 (*Zawāwa, min Kutāma*) ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 344 (*arḍ Zawāwa* et *ǧibāl Zawāwa*) ; al-Ġubrīnī, 1971 : 135, sur la localité des *banū* ʿĪsā située parmi les *qabāʾil Zawāwa* ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 600 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 130 (*Zawāwat Biǧāya*), 213, 236 (*ǧabal al-Zān min Zawāwa*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 51, Ibn al-Aḥmar, 1972 : 10, 56, Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 35, *idem*, 2005, II : 352 et Ibn Maryam, 1908 : 129, sur l'ethnonyme et les *bilād Zawāwa* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, II : 437 (*bilād Zawāwa* et *ǧibāl Zawāwa*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 200–201, fait des Zawāwa un *baṭn min Kutāma* ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15, 20, sur la tribu des Zawāwa. Sur les Zawāwa, voir S.A. Boulifa, 1925 : 390–393, sur la base des notices compilées par Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān) ; J. Lanfry, 1978 : 78–82 ; M. Redjala, 1978 : 163–165.

46 Sur ce personnage, voir H.R. Idris, 1962, I : 13–38.

47 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, II : 344 ; Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, 1989 : 223/222, fournit une brève description de Tāhart ; al-Malik al-Afḍal, 2013 : 19/82 (*Tāhart al-ʿulyā* et *Tāhart al-suflā*) ; Yāqūt al-Rūmī, 1846 : 80, donne un bref paragraphe sur Tāhart ; al-Qalqašandī, s.d., V : 111, rapporte au 9e/XVe siècle que la ville avait été le siège des souverains rustumides (*wa-bihā kāna maqām mulūk banī Rustum*). On rappellera que le mot *tahart* signifie également « lionne » dans le berbère du Mzab (R. Basset, 1893 : 70).

48 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, I : 287 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 600, sur le *balad Wāraklān*.

Enfin, dans la biographie dédiée à Ibn Tūmart, que nous avons eu l'occasion d'examiner plus haut, on relève des renseignements sur la vocalisation du haut lieu du mouvement de l'idéologue des Almohades, à savoir le site de Tīnmal : « Et Tīn mall : avec *kasra* {sous} la *tā'* avec deux points au-dessus, la *yā'* fermée avec deux points au-dessous et après cela, *nūn* puis *mīm* avec *fatḥa* et *lām* géminée »[49].

1.4 Retour en Occident musulman, là où les sources écrites parlent de la langue berbère

1.4.1 *La géographie d'al-Bakrī : un modèle exceptionnel*

Au cours de la décennie 1980, le linguiste-berbérisant S. Chaker publia deux études fondamentales sur le berbère à partir de la géographie d'al-Bakrī[50]. C'est bien à lui que l'on doit les premières recherches systématiques et détaillées sur la langue et l'onomastique berbères dans l'ouvrage en question, si important pour l'histoire de l'Occident musulman. En 1981 puis en 1983, le chercheur mentionné étudia les données relatives au berbère contenues dans le livre du géographe de Huelva et dans ses travaux, il mit au jour plus de quatre-vingts anthroponymes et toponymes ainsi qu'une quarantaine d'informations d'ordre philologique[51]. À la lumière de ce premier constat, il est donc évident pour le lecteur assidu des textes arabes du Maghreb médiéval que l'œuvre d'al-Bakrī apparaît comme étant primordiale pour connaître l'état de la langue berbère et de ses variantes régionales au 5e/XIe siècle car elle contient une grande quantité d'informations onomastico-linguistiques[52].

49 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, V : 55 (et 51) ; Yāqūt al-Rūmī, s.d., II : 69, donne l'information suivante : *Tīn Mallal, al-mīm al-maftūḥa wa-l-lām al-ūlā al-mušaddida maftūḥa*. Sur le nom du site *Tīnmal* (« celle de la vive »/« celle de la rouge »), voir P. Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 25, où on lit « The original term seems to have been Tinmal, formed from the root ML, for ‹ bright › or ‹ red ›, probably because of the color of the earth. Almohad authors evolved the name to Tinmallal, bringing it in line with the root MLL and giving it the sense of ‹ that of the whites, or pure › in reference to the qualities of the chosen Almohad people », 31–34 alors que M. El Fasi, 1984 : 22, affirmait que « *Tinmel*, rempart en berbère » ; P.F. de Moraes Farias, 2003 : CCXVII ; Ḥ. Asgān, 2010 : 80–82 ; ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 53–58, sur le nom du site *Tīnmal*.

50 En premier lieu, voir S. Chaker, 1985 : 483–485, qui proposait selon nous quelques pistes méthodologiques utiles pour étudier l'onomastique berbère ancienne et médiévale.

51 S. Chaker, 1981 : 31–33 ; *idem*, 1983 : 127–128.

52 Voir par exemple M. Ahmed Zaid-Chertouk, 2004 : 131–132, sur les possibilités de recherche sur la langue berbère offertes par l'ouvrage étudié notamment en ce qui concerne la toponymie et l'anthroponymie. Pour notre part, nous avons recensé plus de deux centaines de toponymes et une centaine de noms de tribus dans l'ouvrage d'al-Bakrī.

Mais alors pourquoi avons-nous choisi de revenir sur ce texte ? La réponse à notre interrogation est difficile à formuler mais cela dit nous pouvons indiquer que notre conception est sensiblement différente de celle de S. Chaker pour au moins deux motifs liés à certains aspects non étudiés dans les deux publications de 1981 et 1983. La première raison qui nous invite à reprendre l'examen des données d'al-Bakrī est en relation avec la toile de fond linguistique du Maghreb au 5e/XIe siècle, et dans ce sens nous avons essayé chaque fois que cela était possible de restituer les citations contenant des fragments de la langue berbère dans un ample contexte historique sans perdre de vue l'ensemble du texte matrice. S'il est vrai que S. Chaker avait effectivement relevé des informations de grande valeur, il nous semble qu'il ne s'était pas préoccupé véritablement de la manière dont elles étaient apparues et dans quel cadre elles avaient été citées par al-Bakrī, et même si parfois il donnait quelques brèves informations supplémentaires. Le deuxième point est quant à lui lié à la perspective foncièrement géographique de notre démarche. Nous avons tenté de rétablir le cadre spatial car nous pensons qu'une telle méthode serait susceptible de mieux faire comprendre le pourquoi de tel fait linguistique apparaissant à telle époque et dans telle région[53]. Tout ce qui vient d'être dit quant aux travaux de S. Chaker ne doit en rien faire penser que nous minimisons la valeur de son apport. Bien au contraire, ses deux articles, que nous n'hésitons pas à qualifier de pionniers, offrent la possibilité de reprendre certains aspects du dossier de la langue berbère au Moyen Âge tout en y ajoutant d'autres renseignements susceptibles de circonscrire puis comprendre les problèmes géo-historiques du berbère, du contact des langues (berbère, arabe, langues subsahariennes, latin) et participer, aussi modestement que possible, à l'étude d'un domaine encore en marge chez les historiens médiévistes spécialistes du Maghreb. Signalons enfin à titre indicatif et à décharge de S. Chaker que toutes les citations berbères existantes ne contiennent pas toujours des éléments permettant de les situer dans un contexte historico-culturel plus large. En outre, précisons que certaines informations mises au jour par ce dernier et d'autres chercheurs ont été prises en compte et d'autres, nouvelles, car absentes des études considérées, sont offertes dans ce chapitre[54].

En guise de complément documentaire, rappelons que la célébrité de l'auteur andalousien était telle qu'il fut mis à profit par plusieurs écrivains postérieurs. C'est par exemple le cas dans l'œuvre généalogique dédiée aux origines des Berbères d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm qui le cite au moins à trois reprises : « Abū

53 Sur ces questions, voir M. Meouak, 2006a : 330–331 ; *idem*, 2008 : 56–58.

54 Outre nos propres remarques, on peut se faire une idée de la question des variantes linguistiques au sein de la langue berbère en lisant les observations anciennes mais suggestives faites par H. Basset, 2007 : 37–41.

ʿUbayd a dit dans les ‹ Routes › (*qāla Abū ʿUbayd fī l-Masālik*) », « Al-Bakrī a dit dans les ‹ Routes › (*qāla al-Bakrī fī l-Masālik*) » et « Al-Bakrī a dit (*qāla al-Bakrī*) », ou bien par le chroniqueur de Fès Ibn ʿIḏārī lorsqu'il affirme : « Al-Bakrī a dit dans la ‹ Compilation séparée › (*qāla al-Bakrī fī l-Maǧmūʿ al-muftariq*) »[55] et « Il est le père du juriste Abū ʿUbayd al-Bakrī auteur du ‹ Livre des routes et des royaumes › (*huwa wālid al-faqīh Abī ʿUbayd al-Bakrī ṣāḥib kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*) »[56]. Ensuite, notons que le géographe oriental Yāqūt al-Rūmī cite également l'écrivain andalousien : « Abū ʿUbayd al-Bakrī a dit dans le ‹ Livre des routes et des royaumes › (*qāla Abū ʿUbayd al-Bakrī fī kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*) » dans une notice consacrée à la localité ifrīquienne de Tawzar/Tūzir[57]. À cette liste, on ajoutera les renseignements relevés dans le *Ǧanā zahrat al-ās fī bināʾ madīnat Fās*, ouvrage composé par al-Ǧaznāʾī (766/1365 ou 768/1367), et dans lequel on lit : « D'après les mots d'al-Bakrī (*bi-kalām al-Bakrī*) » et « Al-Bakrī a dit dans ses ‹ Routes › (*qāla al-Bakrī fī Masālikihi*) »[58]. Enfin, nous rappelerons ici une citation du chroniqueur tardif Maḥmūd Maqdīš qui évoque notre auteur dans la phrase suivante : « Et tel qu'a raconté Abū ʿUbayd dans les ‹ Routes › (*wa-kaḏā ḥakā Abū ʿUbayd fī l-Masālik*) »[59]. Ces formules sont donc autant de preuves confirmant la place de choix occupée par le géographe de Huelva dans l'historiographie de l'Occident musulman médiéval.

1.4.2 *Le livre d'al-Idrīsī : un cas d'étude*

Une fois expliqué notre objectif sur al-Bakrī, nous voudrions nous attarder sur un autre texte géographique important pour l'étude du berbère. Il s'agit de l'œuvre d'al-Idrīsī qui, malgré des différences parfois notables avec l'ouvrage du géographe andalousien, fournit un corpus de données utiles. D'ailleurs, il faut bien reconnaître ici qu'en ce qui concerne l'apport d'al-Idrīsī, les choses sont à la fois différentes du point de vue de la qualité des données offertes et similaires quant aux outils méthodologiques utilisés pour son examen. Cela dit, indiquons que mises à part des citations sporadiques dans quelques publications, rien n'avait été réellement entrepris avant la publication des « Notes » de Kamal Naït-Zerrad. Mais là encore, on ne pourra que regretter le caractère

55 Ce texte, sans doute anonyme, nous est inconnu. Dans le passage d'Ibn ʿIḏārī, il est également question d'autres écrivains (al-Raqīq, al-Nawfalī, etc.) ayant apporté des informations dans *al-Maǧmūʿ al-muftariq*.

56 Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 22, 42, 52 ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 83 ; *idem*, 1930 : 299.

57 Yāqūt al-Rūmī, s.d., II : 57.

58 Al-Ǧaznāʾī, 1991 : 9, 92.

59 Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 345.

purement linguistique du travail effectué par le chercheur cité. Certes, la perspective de son étude est foncièrement philologique mais on a de la peine à comprendre comment il est possible d'examiner des faits de langue sans tenir compte plus profondément des facteurs historiques, géographiques voire religieux.

Les renseignements fournis à partir du géographe al-Idrīsī et recensés dans l'étude de K. Naït-Zerrad s'élèvent à un total de dix-huit mentions. Il s'agit sans doute d'un décompte exploratoire, au caractère provisoire, qui a permis de mettre au jour des éléments puisés au lexique commun, à la toponymie et aux noms de tribus. Cela étant dit, nous arrivons au point où il est indispensable de signaler que l'ouvrage du géographe contient en réalité une somme considérable d'informations : plus de trente toponymes en *tā-* et autres noms de lieux, une centaine d'ethnonymes et d'anthroponymes, des références sur le contexte d'utilisation de la langue berbère (*bi-lisān al-Barbar* ; *ilā luġatihim* ; *mutabarbarūn* ; *bi-luġatihim* ; *bi-l-barbariyya*)[60] ainsi qu'un volume non négligeable de renseignements sur les modes de peuplement des tribus berbères au Maghreb. En complément à ces brèves notes relatives à l'ouvrage d'al-Idrīsī, ajoutons quelques mots pour rappeler que celui-ci est également fort utile pour l'analyse de la variante linguistique dite « moyen arabe » et le dialecte arabe de Sicile. La géographie idrissienne apporte effectivement des éléments précieux sur quelques traits dialectaux pris dans la morphologie, la syntaxe et le lexique[61].

Enfin, notons que le géographe arabe a été cité par quelques auteurs postérieurs. Nous avons en effet recueilli deux citations de l'œuvre géographique insérées dans le *Kitāb al-ansāb* d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm lorsqu'il commente des faits concernant les généalogies des Berbères : « Et dans le ‹ Livre de Roger ›, émir d'Ifrīqiya (*wa-fī kitāb Ruǧār amīr Ifrīqiya*) » et « Auteur du ‹ Livre de Roger › (*mu'allif kitāb Ruǧār*) », deux formules mettant clairement en relief le nom du potentat normand[62]. Ensuite, Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī utilise le

60 En marge de la problématique des noms de lieux, on pourra faire une comparaison avec deux textes écrits en berbère au 13e/XIXe siècle. L'un a été composé par Brāhīm u-Slīmān a-Šammāẖī et il est consacré à l'aire du *ǧabal* Nafūsa (variante tanfūsīt) et l'autre est l'œuvre de Sīdī Brāhīm u-Māssat et il est dédié à la région de Māssa (variante tašalḥīt). Dans ces deux ouvrages, on recueille, comme dans d'autres productions écrites antérieures, d'abondantes données sur la toponymie en *tā-* . Sur le berbère nafūsien, voir *EB*, sub voce, XXXIII, 2012 : 5363–5369 (K. Naït-Zerrad) ; sur la langue chleuh, voir *EB*, sub voce, XIII, 1994 : 1926–1933 (S. Chaker) ; H. de Felipe, 2008 : 23, transcrit également quelques formules tirées de sources arabes.

61 Pour de plus amples détails sur ces questions, voir C. de Rosa, 2012 : 197–203.

62 Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 50, 51.

livre d'al-Idrīsī, notamment dans un passage sur la ville de Fraga (al-Andalus) et au cours duquel on lit : « L'auteur de l'‹ Agrément du passionné › a dit (*qāla mu'allif Nuzhat al-muštāq*) »[63]. Puis, on relève une autre information dans la chronique d'Ibn ʿIḏārī, qui fait allusion à al-Idrīsī par le biais de Roger II de Sicile : « Roger a dit dans son livre (*qāla Ruġār fī kitābihi*) »[64]. À la suite de l'écrivain de Fès, nous trouvons une mention de l'ouvrage dans le *Ḏikr bilād al-Andalus* où il est dit : « L'auteur de l'‹ Agrément du passionné par les périples à travers le monde › affirme (*ḏakara ṣāḥib kitāb Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*) »[65]. En plus des éléments antérieurs, indiquons qu'un écrivain plus tardif, Aḥmad b. Qāsim al-Ḥağarī (*ob.* après 1050/1640), le mentionne en deux occasions dans son ouvrage intitulé *Kitāb nāṣir al-dīn ʿalā l-qawm al-kāfirīn*, espèce de compilation de notes prises au cours d'un long voyage réalisé notamment en terres européennes. Les deux citations compilées donnent le titre complet de l'ouvrage : « {À un moment donné}, il lisait au prêtre[66] le livre appelé ‹ L'agrément du passionné par les périples à travers le monde › (*wa-kitāb allaḏī yaqra'u li-l-qissīs yusammā bi-Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*) » et « Il me donna un livre de géographie en langue arabe (*fa-aʿṭānī kitāb al-ğuġrāfiya bi-l-ʿarabiyya*) qui s'appelait ‹ L'agrément du passionné par les périples à travers le monde › (*al-musammā bi-Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*) et qui avait été imprimé par les Chrétiens (*al-Naṣārā*) »[67]. Finalement, nous compléterons les données précédentes avec deux évocations du géographe prises chez l'historien Maḥmūd Maqdīš qui disait exactement : « Il l'a dit dans ‹ L'agrément du passionné › (*wa-qālahu fī Nuzhat al-muštāq*) » et « Et il a été raconté dans ‹ L'agrément du passionné › (*wa-ḥukiya fī Nuzhat al-muštāq*) »[68].

Après ces quelques observations générales faites en guise de mise en bouche sur les ouvrages géographiques soumis à examen, voyons dès à présent ce que leurs auteurs ont apporté à notre connaissance sur la langue berbère.

63 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 49.

64 Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 66.

65 *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 67/73.

66 Selon R. Dozy, W.H. Engelmann, 1974 : 244, le mot arabe *qissīs* aurait donné l'arabisme espagnol *caciz*.

67 Al-Ḥağarī, 1997 : 18/72, 24/80 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 150 (*Kitāb Ruğğār*), 171 (*Nuzhat al-muštāq*).

68 Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 129, 142.

1.5 Al-Bakrī, géographe andalousien singulier

L'écrivain andalousien al-Bakrī est sans nul doute l'un des plus grands géographes, avec al-Idrīsī, de l'Occident musulman et selon Évariste Lévi-Provençal, il pourrait être considéré comme l'un des représentants les plus originaux de la culture andalousienne du 5e/XIe siècle. Par son père, Abū ʿUbayd ʿAbd Allāh al-Bakrī appartient à l'Andalus des *mulūk al-ṭawāʾif*, ces principautés surgies à l'issue de la chute définitive du califat omeyyade de Cordoue au début du 5e/XIe siècle. Au terme de sa vie, il verra l'Andalus de nouveau réunifiée sous les Almoravides. Au milieu de ces convulsions politiques, la vie d'al-Bakrī semble s'être écoulée sans heurt majeur ; elle fut toute vouée à l'étude d'abord, puis à l'érudition et à la rédaction de nombreux volumes[69]. Quand il meurt, al-Bakrī fait figure de savant complet. Sans parler de ses dons littéraires et même poétiques, il s'est illustré comme théologien, comme philologue et critique, comme botaniste enfin. Mais c'est son œuvre géographique qui lui vaut de passer à la postérité. Elle consiste en deux livres, dont, à vrai dire, le premier se situe aux confins de la géographie en tant que telle : le « Dictionnaire des mots indécis des pays et des villes » (*Muʿǧam mā istaʿǧama min asmāʾ al-bilād wa-l-mawāḍiʿ*) est en fait un vaste répertoire de toponymes de l'Arabie qui ont soulevé des controverses dans la critique de la poésie ancienne ainsi que dans la littérature de la tradition (*ḥadīṯ*) ; seule l'introduction, qui trace un tableau de l'Arabie et de ses tribus, pourrait être considérée comme du domaine de la géographie. Outre la contribution qu'il apporte à la toponymie et à la lexicographie, il reste symptomatique du souci de l'Andalus de ne pas rompre les ponts avec cette Arabie lointaine dont les dirigeants se prétendent les héritiers directs[70].

L'œuvre essentielle d'al-Bakrī reste son « Livre des routes et des royaumes » (*Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*). Achevé vers 460/1068, le livre, selon une des plus vieilles traditions de la géographie arabe, celle qu'inaugura Ibn Ḫurradāḏbih (*ob.* entre 272/885 et 300/912), de l'œuvre duquel il reprend le titre, veut être un tableau complet des États musulmans et des itinéraires divers et variés. En fait, au-delà de la simple nomenclature, il s'agit d'une description du monde connu à l'époque d'al-Bakrī. Loin de se limiter au domaine de l'Islam, l'auteur donne une série de renseignements sur l'Europe de son temps ; ainsi

69 Voir *EI*², sub nomine, I, 1960 : 155–157 (É. Lévi-Provençal) ; É. Tixier, 2011 : 369–374 ; É. Tixier du Mesnil, 2014 : 319–322, sur al-Bakrī et la partie du *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* dédiée à al-Andalus.

70 Sur ces questions, voir le résumé de l'*EI*², sub nomine, I, 1960 : 155 et ss. (É. Lévi-Provençal).

les fragments sur les Slaves (*Ṣaqāliba*) ont plus d'une fois, de ce point de vue, retenu l'attention des historiens[71]. Il est peut-être téméraire de porter un jugement sur une œuvre encore mal connue et dont l'original a sans doute été malmené. Mais on peut affirmer que la partie essentielle du livre reste celle-là même que nous connaissons le mieux, ou le moins mal, à savoir les passages qui traitent de l'Andalus, l'Afrique du Nord et l'Afrique occidentale[72]. En jugeant l'œuvre d'après ces passages et d'après d'autres, comme ceux qui concernent les Slaves, par exemple, on peut se faire une idée des méthodes d'al-Bakrī et de la portée de son livre. Contrairement à nombre de ses devanciers, ce n'est pas sur le voyage que ce dernier fonde sa description du monde mais uniquement sur le savoir. Or celui-ci est incontestablement de très grande qualité. L'auteur a compulsé non seulement la littérature géographique devenue en son temps classique, mais des documents d'archives et, surtout, pour ce qui touche à l'Occident musulman et chrétien, quelques extraits d'auteurs importants : Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq (*ob.* 363/973, Maghreb et Sūdān), Ibrāhīm b. Yaʿqūb al-Ṭurṭūšī (4e/Xe siècle, monde slave), Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿUmar al-ʿUḏrī (*ob.* 478/1085, al-Andalus) et d'autres écrivains orientaux comme par exemple Ibn ʿAbd al-Ḥakam (*ob.* 257/871), al-Ṭabarī (*ob.* 310/923), al-Masʿūdī (*ob.* 355 ou 356/957) ou encore Ibn Rustah (*circa* 300/913)[73]. Au total, donc, œuvre d'érudition, mais dont la documentation reste remarquable. Puisant à des sources sérieuses, écrite en une langue claire, l'œuvre d'al-Bakrī mérite mieux que les jugements sévères et sommaires parfois portés sur elle[74]. Sans doute, et c'est cela, au fond, que de pareils jugements trahissent à leur insu, vient-elle après les chefs-d'œuvre que constituent les géographies d'Ibn Ḥawqal et d'al-Muqaddasī. Il reste cependant qu'elle occupe une position

---

71 Sur les Ṣaqāliba dans les sources arabo-musulmanes, voir par exemple *EI*², sub nomine, VIII, 1995 : 902–908 (P.B. Golden) ; *EI*², sub nomine, VIII, 1995 : 909–911 (P. Guichard, M. Meouak), sur les Slaves dans l'Occident musulman ; A. Nazmi, 1998 : 74–113 ; H. Göckenjan, I. Zimonyi, 2001 : 32, 39, 42–43, 46, 48, 53, 58–60, 62, 64, 70–71, 73, 75–83, 96, 99, 117–121, 158, 163–165, 170–173, 176–181, 207, 211–215, 221, 227, 230–231, 234–236, 241, 250, 252.

72 Quelques informations relatives à l'Afrique occidentale médiévale ont été mises en relief dans le bref article de T. Lewicki, 1965a : 9–11 ; H.T. Norris, 1986 : 135–139, sur les rapports entre le Sahara occidental et le Maghreb, et 141–147, sur les routes sahariennes à la lumière d'al-Bakrī ; E. Savage, 1992 : 354–366 ; M. Meouak, 2010a : 115–118 ; R. Botte, 2011 : 27–31 ; É. Tixier du Mesnil, 2014 : 319–339, sur l'Andalus, 339–346, sur le Maghreb et l'Ifrīqiya chez le géographe de Huelva.

73 Pour les sources mises à profit par al-Bakrī, voir la liste établie par A. Ferré, 1986 : 186–208.

74 Sur ces questions d'historiographie, voir A. Ferré, 1986 : 208–209.

très importante dans l'évolution de la géographie arabe du Moyen Âge : par sa place, qui est l'Occident, par son temps, qui est celui des grands changements intervenus après le 5e/XIe siècle, et par sa méthode, entièrement fondée sur le pari, largement tenu, de la compilation des connaissances[75].

Enfin, indiquons, comme une invitation faite au lecteur, que les objectifs de l'ouvrage géographique d'al-Bakrī devraient toutefois être considérés à la lumière d'un fait singulier qui, il est vrai, transparaît parfois dans le livre, à savoir une certaine hostilité envers les Almoravides, futurs maîtres d'al-Andalus[76]. N'est-il pas curieux d'observer que son livre s'arrête à la date de 460/1067–1068 qui marque par exemple la fondation de la ville de Marrakech ? Ces remarques nous ont été suggérées par l'historien Amor Ben Hamadi[77] qui a mis au jour le problème en signalant des faits curieux qui font croire par exemple qu'al-Bakrī aurait délibérement écarté le récit des actions positives des Almoravides peut-être parce-que ces derniers allaient s'emparer de l'Andalus, terre natale de notre géographe. Pour étayer son hypothèse, l'historien mentionne un catalogue de défauts des Almoravides mis en évidence dans l'ouvrage du géographe de Huelva, à savoir qu'ils « n'ont jamais vu le pain, n'ont jamais bu que du lait et, comble d'horreur, sont tous voilés et ne connaissent pas l'arabe »[78]. Toutefois, cette description entre en contradiction relative avec un autre tableau of-

75 Par exemple, al-Bakrī et son ouvrage sont cités dans Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 46, II : 183.

76 Bien que vieilli, voir l'ouvrage de J. Bosch Vilá, 1956 : 43–79, sur les origines du mouvement almoravide.

77 Voir A. Ben Hamadi, s.d. : 32–35. Voir également les critiques formulées par l'écrivain al-ʿAbdarī, 1968 : 158–165, sur les *Masālik wa-l-mamālik* d'al-Bakrī ; J.-C. Ducène, 2012b : 679–681, 681–691, sur le projet et le détail de la relation de voyage d'al-ʿAbdarī.

78 Cité dans A. Ben Hamadi, s.d. : 34. Dans un autre registre, on peut voir le chapitre qu'al-Bakrī, 1965 : 169–172/319–323, consacre aux « étranges doctrines enseignées par ʿAbd Allāh b. Yāsīn » ; Ibn ʿIḏārī, 1930 : 242, l'appelle ʿAbd Allāh b. Yāsīn *al-dāʿī bi-daʿwat al-Murābiṭīn* ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 26–35, consacre une longue notice sur l'histoire du *bayt* du fondateur du mouvement almoravide ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 101, indique que les Šaraṭa, les Sumasṭa et les « puissants » *banū* Massūfā de la région d'Awdaġust-Siǧilmāssa ne connaissaient ni le froment, ni l'orge, ni la farine, mais en avaient seulement entendu parler (*lā yaʿrifūna al-burr wa-lā al-šaʿīr wa-lā al-daqīq wa-fīhim lam yasmaʿ bihimā illā bi-l-maṯal*) ; al-Marrākušī, 1968 : 70 (*Lamtūna wa-Massūfa qabīlatān ʿaẓīmatān min al-Barbar*) ; Ibn al-ʿArabī, 1996 : 367, signale qu'un certain Masfū aurait été le « père », peut-être dans le sens d'ancêtre, des Massūfa (*ṯumma qāla : ayna Masfū ? wa-huwa abū Massūfa*). Voir M. Tilmatine, 2009–2010 : 174–178, sur « l'image des Berbères chez les auteurs arabes » notamment à la lumière d'Ibn Ḥawqal et d'al-Bakrī.

fert par Ibn Ḥawqal qui nous dit que les Berbères qui vivent au nord de Siǧilmāssa auraient eu l'habitude de « manger de l'orge, du froment et des dattes (*ya'kulūna al-burr wa-l-šaʿīr wa-l-tumūr*) »[79]. Mais peut-être que le géographe oriental se réfère-t-il à d'autres tribus berbères, éloignées des régions désertiques ? On le voit bien, la lecture des sources peut être révélatrice de surprises, parfois peu gratifiantes, et que l'on soit enclin à accorder une totale véracité ou pas aux faits relevés, on prendra garde de toujours faire un usage raisonnable de la critique historique.

1.6 Al-Idrīsī, écrivain arabe entre deux mondes

De son nom complet Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Idrīs al-Šarīf al-Ḥasanī al-Qurṭubī al-Idrīsī, notre auteur était un géographe et botaniste andalousien né soit à Ceuta, soit en Sicile[80], vers 493/1100. Il doit sa renommée à la rédaction d'un ouvrage de géographie descriptive intitulé « L'agrément du passionné par les périples à travers le monde » (*Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*) ou « Livre de Roger » (*Kitāb Ruǧār*)[81]. Ce livre fut composé à la demande de Roger II, roi normand de Sicile, pour illustrer et commenter un grand planisphère en argent construit par al-Idrīsī, qui est probablement mort en Sicile, à cause d'une probable interdiction de revenir dans sa terre natale où il aurait été considéré comme une sorte de « renégat » au service d'un monarque chrétien comme Roger II. On connaît très peu de choses sur la vie d'al-Idrīsī. Il aurait voyagé au Maghreb, en al-Andalus, et peut-être même en Asie mineure, rapportant de ses voyages d'abondantes notes sur la géographie et la flore des régions visitées. On est également mal renseigné sur les circonstances de sa venue en Sicile où il arrive à Palerme en 533/1138. Le roi normand de Sicile l'aurait appelé à sa cour pour y réaliser un grand planisphère en argent et surtout pour écrire le commentaire géographique correspondant. Ce travail lui prendra environ dix-huit années de sa vie. On perd sa trace en 553/1158, après qu'il eut effectué ce travail. Les historiens situent la date de sa mort entre 560/1165 et 576/1180[82].

79 Ibn Ḥawqal, 1938 : 102.

80 Voir les remarques d'A. Amara, A. Nef, 2001 : 123–126 ; A. Nef, 2010 : 54–60 ; C. de Rosa, 2012 : 190–196, sur la biographie et les origines géographiques de l'écrivain.

81 La référence à l'ouvrage d'al-Idrīsī est mentionnée dans Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 73 (*ṣāḥib Kitāb Ruǧār*).

82 Consulter l'*EI*², sub nomine, III, 1975 : 1058–1061 (G. Oman) ; A. Nef, 2010 : 63–65 ; É. Tixier du Mesnil, 2014 : 350–363, sur al-Idrīsī, sa méthode et la partie de la *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq* consacrée à al-Andalus.

L'inspiration principale d'al-Idrīsī est venue de deux géographes de l'ère préislamique : Paul Orose, voyageur originaire de la péninsule Ibérique et auteur d'une histoire, écrite au Ve siècle, qui comprend un volume de géographie descriptive, et Claude Ptolémée, l'un des plus grands auteurs classiques, dont la *Géographie*, rédigée au IIe siècle, a été perdue pour l'Europe, mais aurait été préservée dans le monde musulman dans une traduction en arabe. L'ouvrage géographique d'al-Idrīsī propose, au milieu du 6e/XIIe siècle, une exploration du monde par un savant arabe vivant à la cour cosmopolite de Roger II de Sicile. C'est un atlas qui décrit de manière très codifiée les pays, leurs villes principales, leurs routes et leurs frontières, les mers, les fleuves et les montagnes. Al-Idrīsī commente ces cartes en suivant des itinéraires, comme un véritable guide routier. Il livre des informations de toute nature, géographiques bien sûr, mais également économiques et commerciales, historiques et religieuses. Outre la compilation des connaissances déjà pratiquée par ses prédécesseurs, al-Idrīsī s'est doté d'une méthode relativement performante pour compléter et vérifier ses renseignements. Le *Kitāb Ruǧār* comprend une description de la Sicile, de l'Italie, de la péninsule Ibérique, de l'Europe du Nord et de l'Afrique, ainsi que de Byzance. C'est une description qui s'inscrit dans un cadre résolument universaliste comprenant aussi bien la géographie physique que les activités humaines. Ses connaissances des aires géographiques sahéliennes (Mali, Niger), du Soudan et du Nil sont tout à fait remarquables pour son époque. L'ouvrage a vraisemblablement bénéficié de la situation particulière du royaume normand de Sicile au 6e/XIIe siècle et du syncrétisme entre civilisations byzantine, normande et arabe qui le caractérisait[83].

1.7 Informations linguistiques recueillies chez al-Bakrī et al-Idrīsī[84]

Dans les lignes qui suivent, nous avons opté pour distribuer les renseignements relatifs à la langue berbère selon un classement régional. Nous avons divisé les données en quatre sous-parties : le Maghreb occidental et la Mauritanie, le Maghreb central, l'Ifrīqiya et la Libye et l'Afrique subsaharienne. Dans ce sens,

83 Voir C. Mazzoli-Guintard, 2011 : 143–148, sur le « Sens des mots : apports et limites et la philologie » chez al-Idrīsī ; C. de Rosa, 2012 : 196–203, sur la langue arabe (morphologie, syntaxe, lexique) employée dans l'ouvrage d'al-Idrīsī.

84 Il existe une autre édition de l'ouvrage d'al-Bakrī publiée par A. Ferré et A. van Leeuwen, Carthage, Beït el-Hikma, 1992, 2 vol. qui n'a malheureusement pas pu être consultée. Sur quelques données linguistiques du berbère contenues dans les ouvrages d'al-Bakrī et d'al-Idrīsī, voir M. Meouak, 2011a : 282–292, 293–298 ; J.-C. Ducène, 2012c : 84–86, étudie quelques toponymes maghrébins compilés dans le *Uns al-muhaǧ* d'al-Idrīsī.

signalons, par exemple, que la recherche de Helena de Felipe, consacrée aux contacts linguistiques dans l'Occident musulman (Maghreb et al-Andalus) à partir des textes arabes, fournit un tableau particulièrement utile et suggestif de la situation linguistique de la région en offrant des renseignements historiques, géographiques, culturels et religieux[85]. On y découvre, non sans une certaine satisfaction, des observations pertinentes notamment sur le possible antagonisme entre langue écrite (l'arabe) et langue orale (le berbère), la problématique de la traduction et autres faits connexes. Si, comme nous l'avons souligné plus haut, cette première partie de l'ouvrage se base sur plusieurs types de sources, ce premier mouvement pourrait constituer, à notre avis, un utile point de départ pour entreprendre le voyage au cœur du domaine berbère vu au prisme de deux géographes arabes des 5e/XIe et 6e/XIIe siècles.

1.7.1 *Le Maghreb occidental jusqu'à la Mauritanie*

Dans un champ sémantique relatif aux systèmes de canalisation, on connaît un terme intéressant désignant un puits à trente-cinq kilomètres à l'est de Nouakchott, et appelé aujourd'hui Tārga et venant du berbère zénaga Tarkah : « Tārga dont l'origine en langue berbère est Tarkah et qui est la poussière » (*Tārga wa-aṣluhā bi-l-barbariyya Tarkah wa-huwa al-ġubār*)[86]. Grâce à al-Bakrī, notamment pour la région du Hodna occidental, nous relevons une indication au sujet de la construction de conduites d'eau datant de l'époque antique. Celles-ci sont situées dans le site de Bechilga (ancienne *Zabi*), au sud de Msila[87], et on les évoque comme suit : « On les appelle *tārqā an ūdā* dont l'interprétation est ‹ la rigole de beurre fondu › (*yuqālu lahā tārqā an ūdā tafsīruhu sāqiyat al-samn*) »[88]. Outre ces données en relation avec le vocable *tārga*, indiquons qu'au Maghreb occidental, on rencontre des toponymes presque identiques au terme soumis à l'examen. Grâce à une étude monographique du spécialiste de littérature et culture berbères ʿAlī Ṣadqī Azāykū, on est en mesure de fournir deux formes dérivées supplémentaires de *tārga*, à savoir *tārkā* (pl. *tīrkkayū*(*w*)) équivalent de « grand canal », et Tārkān, nom d'un village

85 H. de Felipe, 2008 : 19, 33–34, pour la présentation de l'étude et les conclusions obtenues.

86 Āmḥammad b. Aḥmad Yūrah al-Daymānī, 1991 : 41/25. Sur le zénaga dans une perspective historique, voir les brèves observations de H.T. Norris, 1986 : 50, 123, 167.

87 Sur le site de Msila et sa région, voir H.R. Idris, 1962, I : 21–24, 32, 33, 34, 92–95, 153, 154, II, 484–486, 491, 492, 493 ; M. Forstner, 1979 : 8, 58, 65, 72–77, 81, 94, 97, 102, 108, 150, 185–187, 195, 197, 204, 219, 227 ; P.-L. Cambuzat, 1986, II : 157–164.

88 Al-Bakrī, 1965 : 59/125. Voir S. Chaker, 1981 : 41 ; N. van den Boogert, 2000 : 369, 373. Sur le toponyme Bašīlqa, voir T. Lewicki, 1953 : 444, et sur le Hodna occidental comprenant la micro-région de Msila, voir M. Meouak, 2009a : 118–121 ; *idem*, 2009b : 83–86 ; *idem*, 2010c : 47–51.

situé à proximité de Tāfinkaw(a)lt, dans la province de Taroudant (actuel Maroc) alors que dans la région de Lakhsass (Anti Atlas occidental), le vocable *targʷa* correspondrait à la « surface aménagée autour d'un puits »[89]. En outre, n'oublions pas de signaler qu'Ibn Ḥawqal et al-Bakrī font état de l'existence d'éléments tribaux des Tarǧa associés, semble-t-il, aux Sarṭa. Les Tarǧa avaient participé à des opérations militaires dans le sud du Maghreb occidental durant l'époque du souverain almoravide Ibn Yāsīn[90]. Puis, bien plus tard, au 8e/XIVe siècle, l'écrivain maghrébin al-Bādisī indique qu'il existait un toponyme appelé *manzil Tārǧā*, localisé dans la région de Ceuta[91]. Ajoutons en outre qu'à la fin du XIXe siècle, R. Basset avait relevé le terme *tārgā* comme équivalent du « fossé d'irrigation » dans les oasis du sud-ouest algérien et *tarǧā*, *targā* et *ṯarǧā* (pl. *ṯirǧiwīn*) en tant que « canal d'irrigation » dans le Mzab, à Ouargla et dans le Ouarsenis[92]. Enfin, on mentionnera quelques renseignements tirés de

89 Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 235, 66 et nº 244, 66 : *targʷa* = « canal », nº 599, 94 : *udi* = « beurre salée non fondue » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 128, 132, *targʷa* = « canal » ; sur les divers manuscrits du *Kašf al-rumūz* d'al-Hilālī qui sont déposés dans le fonds « Arsène Roux » à Aix-en-Provence, voir N. van den Boogert, 1995 : nº 39, 46, 52, 53, 61, 64, 96. É. Laoust, 1920 : 411, « *targa*, *tirguwin*, canal principal d'un réseau d'irrigation » dans quelques variantes berbères du Maroc atlassien ; *idem*, 1942 : nº 144, 258–259, *targa* est le « canal principal d'un système d'irrigation » dans le Haut Atlas ; A. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 144–145 ; M. Kossmann, 2005 : § 86, 112, 159, 180, relève le mot hausa *tàrgaa* emprunté au vocable berbère *targa* ou « irrigation canal » ; H. Stroomer, 2001 : 52/53, compile une histoire intitulée *Tamɣra dar Ida u Qays* (« Les rites de mariage chez les Ida Ou Qays »), relevée chez les Guedmioua entre 1930 et 1956 et dans laquelle il est question du rite de la « rigole d'eau » (*targʷa n waman*) ; M. Alahyane, 2004 : 19. Voir la proposition de W. Vycichl, 2005 : 28, qui pense que le terme *targa* serait un dérivé probable du latin *riga*, *-ae*.

90 Ibn Ḥawqal, 1938 : 105, sur les Tarǧah issus des « tribus pures des Ṣanhāǧa » (*fa-hāḏihi qabā'il Ṣanhāǧat al-ḫullāṣ*) ; al-Bakrī, 1965 : 167/316 ; al-Bādisī, 1993 : 107, 130 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 51, signale quant à lui une *madīnat Tarġa* dans le nord de l'actuel Maroc ; al-Yaʿqūbī, 1892 : 356–357, évoque le peuplement de la ville de Fālūsan et dit qu'il y avait des Tarǧa (*buṭūn al-Barbar min Maṭmāṭa wa-Tarǧa wa-Ǧazūla wa-Ṣanhāǧa wa-Inǧifa wa-Wānǧiza*), 359, sur ladite tribu des Tarǧā dans la zone de Tāmdult (*wa-l-ġālib ʿalayhim qawm min al-Barbar yuqālu lahum banū Tarǧā*). Voir T. Lewicki, 1971 : 173 ; H.T. Norris, 1986 : 141, sur la tribu des Targa ; D. Casajus, 2009 : 107–109, sur les Targa à la lumière de la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain (XVIe siècle) et des observations d'Henri Lhote.

91 Al-Bādisī, 1993 : 98. Voir J.-C. Ducène, 2012c : 84–85, qui signale un toponyme *Tarġa* dans le *Uns al-muhaǧ* d'al-Idrīsī, et situé à soixante-cinq kilomètres au sud de Tétouan ; P. Cressier, 2012 : 75, 76, sur le site de *Tarġa* dans le réseau des fortifications du Rif (nord de l'actuel Maroc).

92 R. Basset, 1885b : 44 ; *idem*, 1893 : 44 ; *idem*, 1895 : 81, 124. Sur les principaux traits du berbère du Ouarsenis (Algérie), voir *EB*, sub voce, XXXVI, 2013 : 5946–5958 (S. Chaker) ;

l'œuvre tardive du savant mauritanien Āmḥammad b. Aḥmad Yūrah al-Daymānī (*ob.* 1340/1922) qui avait collecté de nombreux matériaux en berbère zénaga sur les puits. L'ouvrage en question, intitulé *Iḫbār al-aḥbār bi-aḫbār al-ābār*, contient plusieurs toponymes presque tous associés au thème de l'eau et de sa conservation. L'un des termes employés est celui d'*īgīdī* équivalent de « puits profond au sol friable » que l'on a repéré dans la notice suivante : « Īgīdī : son origine en langue berbère (*wa-aṣluhu bi-l-barbariyya*) est *īgʾiḏn* : ce sont des puits profonds au sol friable, aussi se détruisent-ils rapidement »[93]. L'information précédente fait référence à un site de villégiature de la région de Trārza et prisé par les *awlād* Daymān, notamment au printemps.

Au cours de la description de la région du nord du Maghreb occidental, le géographe de Huelva cite le toponyme de Tāfūġalt qu'il a inséré exactement dans le chapitre sur Ceuta et Tanger[94]. L'intérêt de cette information toponymique réside dans le fait que l'écrivain s'est livré à une opération de traduction certes mais qui ressemble plutôt à un effet de pléonasme. Mais pourquoi donc ? Il faut savoir que le mot Tāfūġalt est une forme substantivée au féminin qui a pour sens « celle qui est en hauteur ». Or, nous relevons dans le fragment arabe le passage suivant : *wa-kudyat Tāfūġalt* qui veut dire littéralement « la colline du site en hauteur » ! Ce procédé, mettant en relief la répétition avec un objectif que nous qualifierons de pédagogique, est loin d'être rare dans les sources arabes. D'autres écrivains arabes du Moyen Âge s'y adonnèrent comme nous le verrons par la suite. Au 10e/XVIe siècle, Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī avait également noté le nom de lieu Afūġāl situé dans la région d'Essaouira, au sud de l'actuel Maroc[95]. Enfin, ajoutons qu'une chronique marocaine de la pre-

---

sur la notion d'oasis, voir J. Leclant, 1993 : 55–60, qui définit ce lieu selon une perspective de philologue et d'antiquisant alors que M. Côte, 2012 : 10–13, donne une brève mais utile définition de l'oasis vue à partir de la recherche géographique.

93 Āmḥammad b. Aḥmad Yūrah al-Daymānī, 1991 : 26/14 (ايكٔذن et ايگيدي) ; al-Muḫtār w. Ḥāmidūn, 1994 : 157, 158, 167, 207, 227. Voir A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 148, « Dunes. *Ig'idi* pl. *ig'idan* » dans l'Ahaggar ; R. Basset, 1883 : 327, *ejédi*, « sable » dans le berbère de Ghat ; É. Laoust, 1942 : nº 82, 240, « *igidi*.- Le mot désigne le sable dans la plupart des parlers, ... une ‹ dune › ou un ‹ massif de sable › en touareg » ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 79, « *əgedi*/*iguda*: *igudya* ... dune de sable vivant, p. ext. creux entre les dunes » dans le dialecte touareg de l'Aïr ; W. Vycichl, 2005 : 50, utilise le terme *īgīdī* pour discuter la métaphonie du *I* en touareg. Sur ce site, voir H.T. Norris, 1986 : 34, 81, 127, 136.

94 Al-Bakrī, 1965 : 108/213. Sur les sites de Ceuta et Tanger, voir Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 71–73/144–146.

95 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 272. Sur cette localité, voir M. Kably, 1986 : 252, 330, 334, 336.

mière moitié du 12e/XVIIIe siècle fait mention d'un site appelé A.f.g.l dans le pays des Ḥāḥa (*maḥall A.f.g.l min bilād Ḥāḥa*)[96].

Pour le nord du Maghreb occidental, al-Bakrī donne une supposée équivalence du nom de Tanger en berbère : « Et la ville de Tanger est connue sous le nom de Walīlī en langue berbère (*wa-madīnat Ṭanǧa tuʿrafu bi-l-barbariyya Walīlī*) ». Ce dernier sera suivi de manière plus ou moins identique par l'écrivain de Fès Ibn ʿIḏārī qui dit textuellement : « Al-Bakrī a dit dans la ‹ Compilation séparée › : son arrivée eut lieu à Walīlā (*wa-kāna nuzūluhu bi-Walīlā*) ; c'est le nom de Tanger en langue berbère (*wa-hiya ism li-Ṭanǧa bi-l-lisān al-barbarī*) »[97]. Dans les deux cas, en tenant bien compte du fait que le second auteur a emprunté directement au premier, il y a une confusion dans la désignation toponymique puisque, sauf erreur de notre part, le nom berbère Walīlā/Walīlī est celui de l'ancienne Volubilis[98], située à au moins cent kilomètres au sud de Tanger et à environ trente kilomètres au nord de Meknès.

---

96 Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 51 alors que la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 175, 61, indique que le terme *ifǧll* serait synonyme de *ḥayy*, « agglomération », voire « quartier », « hameau ».

97 Al-Bakrī, 1965 : 108/213 ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 83. Sur Ṭanǧa et le toponyme Walīla, voir al-Raqīq, 1990 : 14, 39, 48, 72, 179 (*madīnat Walīlī*) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 214 ; Yāqūt al-Rūmī, 1846 : 295 (*Ṭanǧa*) ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 259, 260 (*madīnat Walīlī*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 13 (*Walīlī min ǧabal Zarhūn*) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 166 (*Walīlī min ǧabal Zarhūn*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 395–396 et 609–610 ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 14 et 18 (*madīnat Walīla*), 15 (*bāb Walīla* à Fès) ; al-Tanasī, 1984 : 34, 35, 40, 42 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 180 (*madīnat Walīlī*) ; Ibn Ġāzī, 1988 : 24 (*Walīlī*). Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 6 (*Ṭanǧa*), 80, 81, 83 (*Ṭanǧa*), 84, al-Muqaddasī, 1906 : 57, 220, et *idem*, 1950 : 8/9, 60/61, transcrivent le nom en Walīla ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 88/64, 89/64, 91/66, 155/116, 231/174, 265/207 (*Ṭanǧa*), 266/207 (*Wallīla*) ; al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 36, 39, 45, 68 (*Ṭanǧa*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, VI : 93 (*Walīla*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 74, 310 ; al-Malik al-Afḍal, 2013: 19/81, dit que le site de Tanger était entouré de villes, de villages et de vallées peuplés de Berbères (*mudun wa-qurā wa-bawādī min al-Barbar*). Sur ce site, voir *EI*², sub nomine, X, 2002 : 198–200 (M. El Mansour) ; M. El Fasi, 1984 : 22, dit que *Walili* est le nom marocain correspondant à la ville romaine de Volubilis, qui est une forme erronnée de *walili* signifiant « arbre du laurier » en berbère ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 190, « Laurier-rose. *Ilel* » dans le touareg de l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 22, 75, nº 46, 110, *ĕlel*, « laurier-rose » dans le domaine touareg ; M. Kably, 1986 : 327, 329 ; sur une possible étymologie berbère du toponyme *Tin-gi* > *Tin-ga* > *Tin-gis* > *Ṭanǧa*, voir M. Serhoual, 2011 : 175–180 ; sur le site de *Walīla* entre la fin de l'Antiquité et le début de la période islamique, voir C. Fenwick, 2013 : 24–26 ; A. Siraj, 1992 : 929, sur *Gualila* dans la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain (XVIe siècle).

98 Al-Ǧaznāʾī, 1991 : 12, dit textuellement *balad Walīla qāʿidat Zarhūn* ou « La localité de Walīla est la capitale de Zarhūn » ; Ibn Ġāzī, 1988 : 24, indique que Walīlī était le nom d'un souverain romain (*malik li-l-Rūm*). Voir C. Hamdoune, 2011 : 52–54, sur le triangle Tingi-Sala-Volubilis formant une grande partie des territoires de la Tingitane.

Dans le chapitre consacré aux Barġawāṭa et à leur expansion au Maghreb, le géographe donne une notice intéressante concernant Abū Ṣāliḥ responsable d'une mission auprès du calife omeyyade de Cordoue al-Ḥakam II al-Mustanṣir (šawwāl 352/octobre-novembre 963). Pour transmettre les informations sollicitées par la diplomatie omeyyade, il eut recours à un traducteur-interprète (*mutarǧim*) répondant au nom d'Abū Mūsā ʿIsā b. Dāwūd al-Sattāsī, originaire de la ville de Šalla, au Maghreb occidental[99].

La notice antérieure montre combien il était important pour le pouvoir barġawāṭien de se munir d'un personnel politique fidèle et compétent pour maintenir au meilleur niveau possible une diplomatie chaque fois plus exigeante dans une Méditerranée occidentale en proie à tous les impérialismes[100]. Cela étant dit, il ne faut jamais perdre de vue que si l'État barġawāṭien était construit sur la base d'une doctrine politico-religieuse précise, sans doute rigide et largement inspirée par l'action de son idéologue Ṣāliḥ b. Ṭarīf al-Barġawāṭī, il est nécessaire de prendre en compte le fait qu'une entité politique avait besoin d'assises territoriales solides. C'est ce que firent les Barġawāṭa en

99 Sur Salā, l'actuelle Salé, voir par exemple Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 140–141 (*ismuhā bi-l-ʿaǧamī Šalla*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 65 (*Salah*) ; al-Ṭignarī, 2006 : 435 (*Salā* dans un paragraphe sur les fèves) ; Ibn Saʿīd, 1953–1955, I : 162 (*aʿmāl Salā*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 178 (*Šālla*) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 13 (*Šāl(l)a*) ; Ibn al-Aḥmar, 1991 : 27 (*Salā*) et 27, 31, 32, 34, 35 (*Šālla*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, IX : 622, X : 582, XI : 284, 291, XII : 145 (*madīnat Salā*) ; al-Marrākušī, 1968 : 265 (*nahr Salā*) ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 51 (*mawḍiʿ Salā*) ; Ibn al-Ḥāǧǧ al-Numayrī, 1990 : 202 (*balad Salā*), 203 (*Šalla*) ; al-Zarkašī, 1998 : 184 (*Šālla*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 65–66 (*wa-kānat fī qadīm al-zaman madīnat Šāla*). Voir en outre les données fournies par al-Idrīsī, 1970–1984 : 221, 236, 238, 239, 242, 244, 246 ; *idem*, 1983 : 72/62, 87/79, 90/81, 91/82, 94/85, 98/90 ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 40, 52, 112, 127, 130, 147, 180, 211, 355, 358, 361 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 94 (*madīnat Salā*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 27, 136, 319, 342, 449, 479 ; al-Tanasī, 1984 : 35, 42 (*Salā* et *Šālla*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, IV : 14, 16, VII : 28, 29, 307, 313, 379, 442 ; *idem*, 2005, II : 185 (*Salā*) ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, I : 280, V : 397, VI : 383, 588, VII : 18–19 (*ḍarīḥ mulūk Šālla*, 9e/XVe siècle), IX : 367 ; Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Yūsī, 1976 : 44, mentionne le site de Šālla comme étant incorporé au *ribāṭ Salā* ainsi qu'Ibn al-Ḫaṭīb, 1980 : 95, qui parle de *madīnat Salā* et de *maqbarat Šālla* ; Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 122, 124, signale la localité et un *ḥawz Salā* (sur ce dernier écrivain mort en 1109/1698, voir M. Lakhdar, 1971 : 109–112). À propos de l'histoire de Chella jusqu'à l'époque mérinide, voir un aperçu dans H. Basset, É. Lévi-Provençal, 1922 : 3–9 ; K. Brown, 1971 : 5 et ss., pour la trame historique de Salé du Moyen Âge au début du XIXe siècle, et *ibidem* : 91–92, sur les noms Sala, Chellah (*Šalla*) et Salé (*Salā*) ; M. El Fasi, 1984 : 22, indique que *Salā* signifie « roche ».

100 Al-Bakrī, 1965 : 135/259 ainsi que la version résumée d'Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 276 ; *ibidem*, VI : 277–280, faisant des Barġawāṭa un *baṭn min al-Maṣāmida* ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 46, 435 ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 26, au sujet des Barġawāṭa de Ceuta ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 129, sur les *qabāʾil Barġawāṭa*.

choisissant comme base principale le site de Tāmasnā et ses environs. Cette région est également l'objet de mentions dans l'ouvrage d'al-Bakrī : « Puis jusqu'à l'île de Faḍḍāla qui est sur le rivage du pays de Tāmasnā qui est le territoire des Barġawāṭa (*ṯumma ilā ǧazīrat Faḍḍāla wa-huwa sāḥil balad Tāmasnā balad Barġawāṭa*) »[101]. Ajoutons que les géographes arabo-musulmans al-Bakrī, Ibn Ḥawqal, al-Muqaddasī et al-Idrīsī signalent un site répondant au nom de Tāmaslat/Tāmasnat/Tāmasīt localisé dans le Maghreb central, peut-être même dans la région de Zarai[102].

Plus loin, dans le texte d'al-Bakrī, on relève des données sur le nom de Ṣāliḥ, prophète des Barġawāṭa, qui est décliné dans plusieurs langues : « Il affirma que son nom en arabe était ‹ saint ›, en syriaque ‹ possesseur ›, en persan ‹ savant ›, en hébreu ‹ monseigneur › et en langue berbère ‹ celui après lequel il n'y a rien › (*fī l-ʿarabī ṣāliḥ wa-fī l-suryānī mālik wa-fī l-ʿaǧamī ʿālim wa-fī l-ʿibrānī ūrabbiyā wa-fī l-barbariyya ūr yā warā*) »[103]. Ajoutons que ce renseignement est repris de manière presque identique par l'historien Ibn Ḫaldūn : « Son nom était ‹ saint › en arabe, ‹ possesseur › en syriaque, ‹ savant › en persan, ‹ monseigneur › en hébreu et ‹ celui après lequel il n'y a pas de prophète › en berbère (*fī l-ʿarab ṣāliḥ wa-fī l-suryān mālik wa-fī l-aʿǧamī ʿālim wa-fī l-ʿibrānī rūbbiyā wa-fī l-barbarī war abā*) »[104].

Dans un registre similaire, nous savons que la problématique des origines géographiques et du véritable rôle politico-religieux des Barġawāṭa continue de poser certains problèmes, et dans cette optique il est possible de dire que l'écrivain al-Bakrī alimente, sans doute involontairement, cette situation d'incertitude en nous introduisant dans le domaine de l'usage des langues au

101 Al-Bakrī, 1965 : 87/175, 135/260 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 237, 239, 240 ; *idem*, 1983 : 88/79, 91/83, signale *marsā Faḍḍāla* comme étant le lieu où habitaient les tribus berbères Barġawāṭa et Tāmasnā ; *idem*, 2010 : 25/65, 28/66 (*marsā Faḍḍāla*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 61 (*bilād Barġawāṭa*) ; al-ʿAzafī, 1989 : 57 ; al-Tādilī, 1984 : 311 (note 824), mentionne le site de Faḍḍāla (= al-Muḥammadiyya ?) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 46 (*balad Barġawāṭa*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 66 (*marsā*). Sur les Barġawāṭa dans l'historiographie maghrébine du Moyen Âge, voir H.R. Idris, 1962, I : 404 ; H. Ferhat, 1994 : 35–37 ; A. El Ghali, 2003 : 75–96 ; Y. Benhima, 2008 : 61–68, à propos des Barġawāṭa ; *ibidem* : 59, 64, 104, 107, 108, sur le site de Tāmasnā ; Ḥ. Asgān, 2010 : 16, 151, 165, 172, 262, 330.

102 Al-Bakrī, 1965 : 54/115 (*Tāmasalt*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 85 ; al-Muqaddasī, 1906 : 56 ; *idem*, 1950 : 6/7 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 296 ; *idem*, 1983 : 160/147 (*Tāmasīt*) ; *idem*, 2010 : 36/72 (*Tāmasnat*) ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 161, parle d'un *mawḍiʿ Tamāsīnat* (zone de Ouarzazate). Sur ce lieu, voir H.R. Idris, 1962, II : 478 ; P.-L. Cambuzat, 1986, II : 211–212 (*Tāmasnāt*) ; M. Forstner, 1979 : 177, 179.

103 Al-Bakrī, 1965 : 136/261, ainsi que la notice presque similaire d'Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 98. Voir S. Chaker, 1981 : 35, 43–44 ; M. García-Arenal, 2006 : 54–56.

104 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 276–277.

Maghreb occidental. L'on en veut pour preuve une notice intéressante sur la genèse du nom Barġawāṭa dans laquelle on lit : « Étant de Barbaṭ, il désigna tous ceux qui le suivaient du nom de Barbāṭī ; puis ils le passèrent vers leurs langues en le restituant dans leurs dialectes (?), et ils dirent Barġawāṭī (*ṯumma aḥālūhu bi-alsinatihim wa-raddūhu ilā luġātihim fa-qālū Barġawāṭī*) »[105]. À la lecture de la notice, on se rend compte aisément d'une certaine lourdeur dans la fin du syntagme avec la répétition du concept de « langue », voire « dialecte », au pluriel : *alsina* et *luġāt*. Lorsqu'il est question de la locution *bi-alsinatihim* (« dans leur langue »), celle-ci pourrait être interprétée comme étant une référence à la langue berbère en général, à une espèce de pan-berbère. Alors que le vocable *luġāt* (sing. *luġa*) constituerait peut-être un fait militant en faveur de l'existence, pour al-Bakrī, de plusieurs variantes du berbère voire de dialectes précis. Cela dit, il faut là encore avancer les hypothèses avec précautions car le problème est complexe et on ne sait pas exactement quel était le niveau de connaissances du géographe arabe sur les langues du Maghreb médiéval[106]. Enfin, et en guise de complément documentaire, ajoutons que selon le chroniqueur Ibn al-Aḥmar, l'activiste barġawāṭien était appelé de la manière suivante : Ṣāliḥ b. Ṭarīf al-Barġawāṭī al-Yahūdī. D'après l'écrivain cité, la deuxième *nisba* renvoie aux Juifs de la *qarya* des Barġawāṭa en al-Andalus. Puis, dans la suite de la notice, on signale que le héros des Barġawāṭa avait été enterré dans la forêt de Ġīqa, localisée dans la contrée de Tādlā (*al-madfūn bi ġābat Ġīqa min bilād Tādlā*)[107].

C'est dans un contexte similaire que l'on découvre la longue notice qu'al-Bakrī consacra aux pratiques religieuses des Barġawāṭa notamment en ce qui concerne les prières et l'usage du mot Yakūš comme équivalent de « Dieu ». Il vaut la peine de donner le fragment dans son ensemble car il est plein d'ensei-

105 Al-Bakrī, 1965 : 138/265.

106 Sur cette problématique fort complexe, voir par exemple l'article suggestif de L. Galand, 1985 : 175–177, 177–178, 178–181, sur les difficultés inhérentes à la dénomination d'instruments de communication oraux/écrits dans le domaine berbère ; *idem*, 2010 : 4–10.

107 Ibn al-Aḥmar, 1972 : 28. Sur le site de Tādlā/Tādla, voir également Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, X : 578 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 109 ; Ibn Baṭṭūṭa, 1997, IV : 436, 440 ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 13 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 171 ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, VIII : 146 ainsi que le récit tardif de Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 88 (texte berbère)/37 (traduction) qui mentionne un toponyme Tīdlī (تيدلي) et qui, selon l'éditeur, pourrait bien être Tādlā ; al-Muqaddasī, 1906 : 57 ; *idem*, 1950 : 8/9, sur un lieu appelé Tandlī et localisé dans le Sūs al-aqṣā ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 250 ; *idem*, 1983 : 102/94, sur le site de Tandlī en tant que « village peuplé » (*wa-hiya qarya ʿāmira*). Sur cette localité du Maghreb occidental, voir également l'*EI²*, sub nomine, X, 2002 : 78–80 (M. Hajji).

gnements sur cet important groupe souvent qualifié de sectaire et d'hérétique[108]. Voici le texte tel qu'il nous est parvenu :

> Leur *iḥrām* consiste à placer l'une des mains sur l'autre et à dire : *a bis*(*a*) *m an Yakūš* ! Son interprétation (*tafsīruhu*) est « au nom de Dieu » (*bi-ism Allāh*) ; puis *muqqar Yakūš* dont l'interprétation (*tafsīruhu*) est « le grand c'est Dieu » (*al-kabīr Allāh*)[109]. Pendant qu'ils prononcent la profession, ils tiennent les deux mains ouvertes appliquées sur le sol ; ils récitent la moitié de leur Coran en se tenant debout, et l'autre moitié en faisant les prosternements. Dans leur salutation, ils prononcent en langue berbère (*fī taslīmihim bi-l-barbariyya*) « Dieu est au-dessus de nous, rien ne lui est caché de ce qui est sur la terre et dans le ciel ». Ensuite, ils répètent vingt-cinq fois « le grand c'est Dieu », et autant de fois les mots *īḥan Yaqūš* dont le sens (*wa-maʿnāhu*) est « l'unique c'est Dieu » (*al-wāḥid Allāh*) ; puis, *war/ūr dā am* Yakūš dont le sens (*wa-maʿnāhu*) est « il n'y a rien de semblable à Dieu » (*lā aḥad miṯl Allāh*)[110].

108 Sur les Barġawāṭa, voir les études classiques de T. Lewicki, 1965b : 7–8 et M. Talbi, 1973 : 217–221. Pour une approche renouvelée de la vision arabe médiévale élaborée sur ce groupe tribal du Maghreb occidental, voir M. Naïmi, 2004 : 91, 92, 93, 94, 113, 115, 116 ; A. Amara, 2005 : 363–365 ; J. Iskander, 2007 : 37 et ss. ; R. El Hour, 2015 : 45–46, sur les Barġawāṭa et la langue berbère.

109 Sur le terme *muqqar* et ses formes dérivées, voir *EB*, sub voce, IV, 1987 : 590–591 (S. Chaker, M. Gast) ; ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 118–121, *īmqqūr*, « le grand, le fort », qui serait la forme de base pour *amġār* (pl. *īmġāran*) avec le même sens. Il semble donc que le géographe conserve la morphologie du mot avec la consonne *q* à la place de la consonne *ġ*. Ajoutons la *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 106, 131, *amgar*, « personnage influent » ; R. Basset, 1893 : 47, *amġār*, « chef » dans la région de l'Oued Righ ; *idem*, 1886 : 53, *amġār*, « marchand » dans les oasis du sud-ouest algérien ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 80, « Aîné, *amak'k'ar*, f. *tamak'k'art* (de *mak'k'ar*, ‹ être grand › » dans l'Ahaggar ; al-Muḫtār w. Ḥāmidūn, 1994 : 216, sur le toponyme mauritanien *Anū amġār* ; A. Amahan, 1998 : 290, *amġar* (pl. *imġarn*) ou « chef de fraction ou chef d'une organisation ; beau-père (père de l'époux) » chez les Ghoujdama du Haut Atlas ; K.-G. Prasse, 2003 : 533, « *amɣar* homme âgé » dans la touareg de Djanet ; M.-L. Gélard, 2003 : 34, 38, recense des expressions construites à partir du mot *amġār* : *amghar*, « chef du village », *amghar n-taqbilt*, « chef de la tribu », *amghar rabbii*, « chef des pâturages », dans la région de Merzouga (Tafilalt). Dans une perspective afro-asiatique, voir G. Takács, 2009 : 94, sur la racine berbère **mɣr*, « être grand, vieux, notable ».

110 Al-Bakrī, 1965 : 139/267 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 199. Voir R. Basset, 1910 : 49–50, sur la formule *muqqar Yakūš* ; T. Lewicki, 1967b : 463–464, mentionne bien le nom Yakūš dans le contexte barġawāṭien.

On rappellera au sujet de l'histoire précédente que les premiers souverains almoravides s'étaient efforcés de purger les communautés barġawāṭiennes de leurs pratiques religieuses mettant en exergue un islam alternatif et les obligeant ainsi à abandonner l'usage d'un supposé Coran rédigé en berbère[111]. Ces modalités d'expression religieuses entraient bien entendu en collision totale avec les préceptes de l'orthodoxie sunnite et malékite[112]. Dans ce sens, il nous paraît indispensable de rappeler quelques détails consacrés à certaines pratiques dites hétérodoxes des Barġawāṭa mises en place par Ṣāliḥ b. Ṭarīf al-Barġawāṭī et ensuite développées avec quelques nuances par ʿĀṣim b. Ǧumbal al-Warfaǧūmī et Ḥā-Mīm b. Mann Allāh *al-muftarī*, c'est-à-dire « le faussaire » ou le « menteur ». Quelques détails ont été compilés par l'écrivain andalousien Ibn al-Ḫaṭīb (*ob.* 773/1374)[113] et ils relèvent principalement de la pratique religieuse quotidienne. Par exemple, nous trouvons des renseignements sur la recommandation de jeûner pendant le mois de *raǧab* et de manger durant le mois de *ramaḍān* (*bi-ṣawm raǧab fīhā wa-akala ramaḍān*), interdire le mariage de la fille de l'oncle paternel (*wa-ḥarrama tazawwuǧ bint al-ʿamm*), établir une loi permettant l'exécution du voleur (*wa-šaraʿa qatl al-sāriq*), interdire la consommation de toutes les têtes d'animaux (*wa-ḥarrama kull raʾs ḥayawān*) et interdire l'égorgement du coq (*wa-ḥarrama ḏabḥ al-dīk*) entre autres usages élévés au rang de véritable doctrine religieuse[114].

Dans le sillage des renseignements exposés plus haut, signalons que l'historien andalousien Ibn Ḥabīb (*ob.* 238/835)[115], dans son *Tārīḫ*, a consacré quelques mots au sujet du nom de « Dieu » dans une notice qui lui a été transmise par Ibn ʿAbd al-Ḥakam. Le fragment en question est le suivant :

> Ibn ʿAbd al-Ḥakam a raconté d'après Bakr b. Muḍar, d'après Abū ʿAǧlān, et il a dit : « Dieu, qu'il soit béni et exalté, s'est adressé à Moïse dans toutes les langues et la première des choses que Dieu lui a dit dans la langue des Berbères » (*kallama Allāh tabāraka wa-taʿālā Mūsā bi-l-alsina kullihā fa-kāna awwal mā kallamahu Allāh bi-lisān al-Barbar*) ; et il lui a dit : « je

---

111 Sur le projet politico-religieux des premiers Almoravides, voir L. Amri, 1997 : 108–115, ainsi que les observations de J. Cuoq, 1984 : 35–40, sur Ibn Yāsīn, fondateur et idéologue du mouvement almoravide ; G. Meynier, 2010 : 75–91, sur l'empire almoravide au Maghreb.

112 J. Iskander, 2007 : 35–37, a tenté de relativiser l'idée de déviance des tribus barġawāṭiennes en posant l'hypothèse selon laquelle elles avaient été établies à partir d'une construction historiographique.

113 Sur cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 859–860 (J. Bosch Vilá).

114 Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 370 ; al-Bakrī, 1965 : 139/268 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 225 ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 167/177. Sur ces points, voir T. Lewicki, 1967a : 34–35.

115 Sur cet écrivain, voir l'étude accompagnant l'édition d'Ibn Ḥabīb, 1991 : 15–56, 77–107.

> suis *Yākun muqqār* », qui signifie : « je suis Dieu le plus grand » (*fa-qāla lahu : anā Yākun muqqār, yurīdu : anā Allāh akbar*)[116].

Le lecteur averti aura remarqué que le nom de « Dieu » diffère quelque peu de la version courante puisque nous relevons Yākun au lieu du nom traditionnel Yakūš. Cela étant dit, on peut penser qu'il y a peut-être une erreur du copiste mais pour s'assurer de cela, il faudrait, bien entendu, consulter les manuscrits ayant servi à l'édition de l'ouvrage d'Ibn Ḥabīb. Outre cette donnée fournie par un écrivain andalousien, ajoutons que si l'on en croit le géographe arabe Ibn Ḥawqal, il y avait également des tribus berbères nommées Yallās yakušan/Īllās yakušan et Mazal yakuš, avec en plus dans les deux cas l'élément préfixé *banū*[117]. Dans ces deux exemples, il est intéressant de voir comment le nom berbère de « Dieu », Yakūš, a perduré dans le stock onomastique. Outre les données fournies sur le mot examiné, on n'oubliera pas de mentionner le fait qu'il existe un autre vocable pour désigner « Dieu » en berbère. Il s'agit de Yūš qui, selon les travaux d'O. Ould-Braham, est parfaitement bien attesté dans les sources ibadites de Tripolitaine[118].

Enfin, sur les questions exposées précédemment, signalons que dans un ouvrage consacré au berbère du Sened de Tunisie, Paul Provotelle avait relevé le terme *u g-unneǧ* comme équivalent de Dieu dans le sens où l'être en question serait « celui qui est au-dessus » des autres individus. Selon le même chercheur, il y a lieu de penser qu'il s'agit là d'un composé synaptique lorsqu'il dit textuellement : « le nom que les Sendi donnent à Dieu : *Ou-gounnej* … De même on dit du démon : *Ou-gedaï*, celui qui est au-dessus »[119]. Tout ceci semble illustrer une es-

116 Ibn Ḥabīb, 1991 : 58 ainsi que le commentaire de R. Rouighi, 2011 : 88. Nous remercions Jorge Aguadé Bofill (Université de Cadix) pour nous signaler la notice d'Ibn Ḥabīb.

117 Ibn Ḥawqal, 1938 : 106 (مزل يكش et ايلاس يكشن). Sur ce nom, voir les observations de T. Lewicki, 1959 : 131 et 133. Au sujet du nom Yakūš en berbère, voir A. de Calassanti Motylinski, 1905 : 142–146 ; G. Marcy, 1936 : 33–37 ; T. Lewicki, 1966 : 227–229 ; *idem*, 1973 : 38 ; S. Chaker, 1981 : 44, ainsi que M. Elmedlaoui, 2006 : 108–109, concentrant, quant à lui, ses efforts sur des questions de traductologie sans tenir compte de la documentation arabe médiévale.

118 Voir O. Ould-Braham, 1987 : 93, 95, 105, 108, 112, où le terme Yūš est mentionné plusieurs fois dans la documentation ibadite, et *idem*, 2008 : 60, sur la présence du même mot dans le glossaire arabo-berbère rédigé à la suite de la *Mudawwana* d'Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī ; M. Kossmann, 2013a : 79–80. On relève également les mots Yūš et Ayūš pour désigner « Dieu » dans le Mzab, J. Delheure, 1984 : 243 ; sur Akuš, Yakuš et Yuš, voir *EB*, sub voce, III, 1986 : 431–432 (G. Camps, S. Chaker). Sur les Ibadites en Tripolitaine, voir U. Rebstock, 1983 : 56–137.

119 P. Provotelle, 1911 : 13, 110, *ougounnej*, « Dieu » dans le Sened de Tunisie alors que le Général Faidherbe, 1877 : 33, 61, 64, *ouadjannan* pour « Dieu » en zénaga du Sénégal.

pèce de relation entre le nom de Dieu et celui apposé au diable. Ces deux vocables sont sans aucun doute échaffaudés comme étant deux concepts opposés et le premier d'entre eux (*u g-unneǧ*) aurait peut-être existé sous les formes Oukanech/Hachucana aux îles Canaries et Oudjennen en zénaga de Mauritanie[120]. On indiquera enfin que dans l'Anti Atlas occidental, plus exactement dans la région de Lakhsass, on rencontre l'expression *agallid mqqurn* qui serait l'équivalent d'« un autre terme par lequel les Chleuhs désignent Dieu » ainsi que la formule *aǧallīd amuġġrān* comme autre équivalent de « Dieu », relevé parmi les populations berbérophones zénètes dans le Ouarsenis (Algérie)[121].

Peu après le récit consacré à la dynastie des Barġawāṭa, al-Bakrī donne, au cours de la narration d'une bataille qui opposa les armées barġawāṭiennes aux troupes ṣanhāǧiennes, un renseignement sur la langue et les liens généalogiques en vigueur chez les Ṣanhāǧa. Voici le passage que nous livre le géographe : « En une seule bataille, il tua mille *waġd* des Ṣanhāǧa ; chez eux le *waġd* est l'individu qui n'a ni frère ni cousin (*wa-l-waġd ʿindahum al-munfarid al-wāḥid allaḏī lā aḫ lahu wa-lā ibn ʿamm*) »[122]. À propos de la dernière information, indiquons que le berbère de Ghadamès connaît le terme *weggid*, au pluriel *weggiden* (*weggīd*, pl. *weggīden*) pour signifier l'homme par opposition à la femme, ainsi qu'« époux » et « mari »[123].

Dans la région d'Aġmāt[124], au sud de l'actuel Maroc et dont le nom est construit à partir de la racine berbère {ĠM} matérialisant notamment la no-

120 Pour une discussion détaillée des valeurs du terme *u g-unneǧ* et sa possible présence dans les langues anciennes des îles Canaries et en zénaga, voir les notes érudites de V. Brugnatelli, 2009b : 47–48 ; M. Kossmann, 2013a : 80, sur le mot berbère *isr-ənneγ*, « our prophet ».

121 Voir M. Alahyane, 2004 : 31 ; R. Basset, 1895 : 86. Sur le terme *agallid*, voir *EB*, sub voce, II, 1985 : 248–249 (S. Chaker, G. Camps) ; H. Stroomer, 2002 : nº 10, 78/79, recueille une histoire intitulée *Lqiṣt Ḥmad Unamir*, « L'histoire de Ḥmad Unamir », dans laquelle *mqqurn* est donné comme équivalent de « big ».

122 Al-Bakrī, 1965 : 136/262. Voir S. Chaker, 1981 : 40 ; C. Taine-Cheikh, 2002 : 449, sur les concepts de « frère » et « sœur » dans le domaine zénaga.

123 J. Lanfry, 1973 : 384, *weggid*, *weggīd*, « homme » ; V. Blažek, 2002 : 103–104 *sub voce* {(G)D}, examine le terme *waġd* dans un contexte afro-asiatique. À propos du berbère de Ghadamès, voir *EB*, sub voce, XX, 1998 : 3073–3082 (K.-G. Prasse) ; M. Kossmann, 2013b : 1–5, sur la valeur du berbère de Ghadamès.

124 Sur le site d'Aġmāt, voir par exemple al-Yaʿqūbī, 1892 : 360 (*balad yuqālu lahu Aġmāt ; wa-ahluhu qawm min al-Barbar min Ṣanhāǧa*) ; al-Muqaddasī, 1906 : 57 ; *idem*, 1950 : 8/9 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 83, 91, 92, 100, 102 ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, IX : 288, X : 190, 192, 248, 571, 576 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 207–208 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 46–47 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 101 (*Aġmāt Wurīka*), 125 (*Aġmāt*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 78/152–153 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 171 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 59–60, 62, pour une description d'Aġmāt Wurīka et Aġmāt Aylān. Sur ce site, voir M. Kably, 1986 : 29, 31, 177, 254, 280, 282,

tion de « teindre »[125], il y a un site appelé de la manière suivante en berbère : « De là, une ample et vaste plaine appelée plaine de Nazār ; *nazār* signifie ‹ crible › en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) parce qu'elle a une forme circulaire et concave »[126]. Une fois au-delà de la zone d'Aġmāt, nous filons vers Siǧilmāssa et là nous relevons quelques renseignements de choix sur la langue berbère dont voici l'intégralité : « À une étape de là jusqu'à *tūnīn an ūǧallīd* dont l'interprétation est ‹ les puits de l'émir › (*tafsīruhu ābār al-amīr*) ; de là jusqu'à *amān īssīdān* dont l'interprétation est ‹ l'eau des autruches › (*tafsīruhu mā' al-naʿām*) ; de là jusqu'à *aǧǧār an ūššān* ou ‹ le champ des chacals › (*ay faddān al-ḏīb*) »[127]. Notons qu'à propos du terme *tūnīn*, la documentation iba-

---

307, 309, 311 ; B. Rosenberger, 1998 : 241–243, 251 ; L. Erbati, 2004 : 289–293, ainsi que l'étude de P. Cressier, 2007 : 86–91, sur le(s) territoire(s) d'Aġmāt. Voir les résultats de fouilles archéologiques récentes dans A.S. Ettahiri, A. Fili, J.-P. van Staëvel, 2012 : 166–172.

125 Voir par exemple A. de Calassanti Motylinski, 1898 : 151–152, sur le verbe « teindre » en berbère du *ǧabal* Nafūsa ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 614, pour le même verbe en berbère de Kabylie.

126 Al-Bakrī, 1965 : 154/293. Voir S. Chaker, 1981 : 40.

127 Al-Bakrī, 1965 : 156/296. Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 691, 100 : *uššn*, « chacal » ; É. Masqueray, 1876 : 469, *ūššān* ou le « chacal » en berbère tašāwīt (Aurès) ; R. Basset, 1885b : 52, *uššan* (pl. *uššānan*) pour le « loup » dans les oasis du sud-ouest algérien mais aussi avec le sens de « chacal » ; *idem*, 1893 : 46, 237, *ūššan* (pl. *uššānan*) pour le « chacal » à Ouargla, au Mzab et dans le *ǧabal* Nafūsa ; *idem*, 1895 : 51, 53, 81, 95, 159, *uššan* pour « chacal » et *uššay* pour « lévrier » dans la région du Ouarsenis en Algérie ; P. Provotelle, 1911 : 105, *ouchchen*, fém. *touchchent* pour le « chacal » dans le Sened de Tunisie ; J. Lanfry, 1973 : 382, *weššīn*, *wəššanen*, équivalent de « chacal » dans la région de Ghadamès ; M. Kossmann, 1999 : § 675, 223 : *weššen*/*uššen*, « chacal », § 516, 183 : *uššay*, « lévrier » ; R. Bellil, 2006 : 319, *uccen* au masculin et *tuccent* au féminin dans le Gourara ; S. Chaker, 1981 : 37, 42 ; *idem*, 1983 : 129 ; *idem*, 1985 : nº 52, 491, *yesdan* est donnée sans définition mais il pourrait, sans doute, être mis en relation avec *īssīdān* ? ; *ibidem*, nº 79, 493, *a-gellid* = « le roi » ; *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 711, 102 et nº 780, 107, *asid* = « autruche ». Sur les locutions *tūnīn an ūǧallid*, *amān īssīdān* et *aǧǧār an ūššān*, voir N. van den Boogert, 2000 : 369, 373, 374 ; A. de Calassanti Motylinski, 1904 : 103, *awīz* (pl. *wīzzān*) pour « autruche » ; J. Lanfry, 1973 : 397, *awəz*(*z*), *wəzzān* pour « autruche » dans la région de Ghadamès ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 114, 205, *anhil*, « autruche » pour le touareg. Voir Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 37 (texte berbère) pour *aǧallīd* au *ǧabal* Nafūsa ; Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 42 (texte berbère)/19 (traduction) : *ūklīd*, 84 (texte berbère)/36 (traduction) : *aklīd* ; R. Basset, 1893 : 88, 225, *aǧallīd* dans le sens de « roi » au Mzab, à Ouargla et au *ǧabal* Nafūsa ; J. Lanfry, 1973 : 41, *ašellid*, *šuldan*, *šeldan* pour « roi, prince » dans la région de Ghadamès ; M. Kossmann, 1999 : § 331, 145 et § 457, 167. Dans la chronique d'al-Bayḏaq, 1928 : 106/176 et Ibn ʿIḏārī, 1985 : 400, 408, on relève le toponyme *Āmān mallūlnīn* = « eaux blanches » ; U. Paradisi, 1960 : 159, 161 et *idem*, 1961 : 299, *imîn* au pluriel pour les « eaux » et *mlîl* (pl.

dite fournit le nom d'un toponyme de la région de Ouargla sous la forme *ʿuyūn Tūnīn*. Ce dernier est exprimé de manière redondante puisque les deux mots, le premier arabe et le second berbère, peuvent signifier aussi bien « puits » que « source »[128].

Au sujet du mot *aǧǧār*, indiquons que le géographe oriental Ibn Ḥawqal mentionne le nom d'Aǧǧar, village (*qarya*) de la région de Msila bien pourvu en eau provenant de puits et celui d'une tribu appelée *banū* Aǧǧār Fazzān dont le point d'ancrage se situerait dans le Fezzan, en Libye[129]. Pour ce qui concerne le mot *tūnīn*, signalons qu'au Mzab, on trouve le terme *tuwannīn* (« les puits ») qui pourrait être mis en relation avec *tiwuna* (« mortier ») car s'agissant d'un ustensile évasé, large et profond. En revanche, à Ouargla, on a le substantif sous forme de verbe – *awwani* qui équivaut à l'idée de « faire un trou, une rigole avec la cuiller dans le couscous … pour recevoir la sauce »[130]. Sur ce dernier point, signalons l'expression domestique de *tanut n tgulla* signifiant « petit puits (dans) la bouillie » relevée dans le lexique de ʿAbd Allāh b. Šuʿayb al-Hilālī (milieu du 11e/XVIIe siècle)[131].

---

mlîlen) pour « blanc » dans la région d'Augila et *âman* (« eau ») dans l'oasis d'El Foqaha (Libye) ; V. Blažek, 2000 : 38, sur un possible parallèle lexical entre le vieux nubien *aman* et le berbère *amān*, et E. Lipiński, 2001 : 563, pour les termes béja *yām* et tchadique *iyam*, avec le sens de « water ».

128 Al-Wisyānī, 2009, I : 398 ; *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009 : II : 703, 720 ; *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 275, 278 ; al-Darǧīnī, 1974, II : 470, 506 ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 353, fournit le toponyme *Tūnīn* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 63, à propos de la *qaryat Tūnīn* (sur la route de Marrakech à Salé). Sur le toponyme *ʿuyūn Tūnīn*, voir M. Hassen, 2014 : 15.

129 Ibn Ḥawqal, 1938 : 86, 106 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 440 ; Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1987 : 51, évoque la *madīnat Fazzān al-ʿuẓmā*. T. Lewicki, 1971 : 189 ; *EB*, sub voce, II, 1985 : 251–254 (Mh. Fantar), sur le terme *aǧǧār* (*aggar*).

130 Voir J. Delheure, 1984 : 227 ; *idem*, 1987 : 352. Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 25 (texte berbère) donne le terme *tānūt* pour « puits » dans le *ǧabal* Nafūsa. Voir également R. Basset, 1883 : 327, 328, *amou*, « puits » dans le Ghat (sud-ouest de la Libye) ; *idem*, 1887 : 61, *tānūt* (pl. *tīnūtīn*), « puits » à Timimoun ; *idem*, 1890 : 41, 82, *anou* « citerne » et « puits » à Sīwa ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 132, « Puits. *Anou*, pl. *ounan* » dans la région de l'Ahaggar ; É. Laoust, 1920 : 412, « *anu*(*wa*), puits » dans le Maroc atlassien ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 100, 188, *ānu* (pl. *ūnān*), « puits » en touareg ; A. Allati, 1997 : 64, sur le lexème *anū* ; M. Kossmann, 1997 : 458, « *n*, *anu* - *anut-en* 'puits' » dans le berbère de Figuig ; M.A. Haddadou, 2011 : 14, précise les faits suivants : « Anou, ber. Anu, puits. Dans la wilaya de Tizi Ouzou, Tala Bouinan, littéralement tam-bu-inan ». Sur les principales caractéristiques du berbère de Ouargla, voir *EB*, sub voce, XXXVI, 2013 : 5911–5921 (S. Chaker).

131 Cité dans la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 641, 197 ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 121, 132 ;. M. Yeou, 2011 : 141, signale le terme berbère *tanut* comme

En corrélation avec les vocables désignant la notion de « puits » en berbère, indiquons en plus que dans la région de l'Oued Righ (sud-est de l'Algérie), on trouve le terme *wunū* qui est documenté dans les sources arabes au moins depuis le 5e/XIe siècle. En effet, on rappellera, à la lumière de l'historien-biographe al-Darǧīnī, que des individus originaires d'Ourlana (Waġlāna) s'en étaient allés vers les *ahl Rīġ*, et une fois arrivés devant un « puits » (*wunū yaʿnī al-biʾr*), ils s'y arrêtèrent et un individu des *banū* Sītatan tua un homme d'Ourlana. Les gens d'Ourlana virent qu'ils ne pouvaient rien faire contre les *banū* Sītatan car tous passaient par cet endroit. C'est alors que les gens d'Ourlana changèrent de route et prirent celle empruntée par les *banū* Inǧāsan, par peur de ces derniers[132]. Dans une autre source, de type géographique et composée par al-Bakrī au cours du 5e/XIe siècle, on relève le nom de trois puits situés sur la route qui va de Tāmdult à Awdaġust. Il s'agit des lieux suivants : *wīn* Haylūn, *Wīṭūnān* et *Wānzamīn*. Ces trois sites sont appelés par le terme arabe *biʾr/ābār*, le/les « puits »[133].

Aux côtés de ces vocables, nous avons le mot *asaġ* qui signifie également « puits » dans le *ǧabal* Nafūsa et le mot berbère mozabite *tigast* (pl. *tigsīn*) avec la même connotation sémantique[134]. Enfin, ajoutons une dernière précision sur le point précédent en relation avec l'idée d'objet large et concave. En effet, nous savons qu'à Djerba il existe l'anthroponyme féminin Tmuyemen, à la signification encore obscure, mais dont on pourrait rapprocher l'origine avec le terme médiéval *tamwuiyaman*, équivalent de « cruche »[135]. À ce sujet, il est utile de rappeler qu'il existe, dans la région du *ǧabal* Daran et du Souss au Maghreb occidental, un site appelé Ūnāyn qui, ainsi que nous pouvons l'apprécier, est construit à partir du terme *anū*, « puits »[136].

élément toponymique correspondant au « nom d'une source d'eau à ksar Oulad Slimane » dans la région de Figuig.

132 Al-Darǧīnī, 1974, II : 432. Voir en outre la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 248, 67, *anu*, « puits ». Sur le lexique construit à partir de la racine berbère {*NW} dans un contexte afro-asiatique, voir G. Takács, 2011 : nº 313, 100–101 ; É. Laoust, 1942 : nº 156, 261, *anu*, « puits » dans le Haut Atlas ; U. Paradisi, 1960 : 172, *awénū* (pl. *wenyîn*, *wenniyîn*) « pozzo » dans l'oasis d'Augila (Libye) ; G. Takács, 2004a : 193, sur *a-vún*/*a-vûn*, « pioggia » dans le berbère d'Augila ; J.-L. le Quellec, 2011 : 184, rapporte dix-huit toponymes du plateau du Mesāk (Sahara) construits avec le mot *anū*.

133 Al-Bakrī, 1965 : 156/297, 157/298.

134 R. Basset, 1893 : 208, 216.

135 Sur ce point, voir V. Brugnatelli, 2004 : 35, ainsi que O. Ould-Braham, 1987 : 122, pour l'analyse philologique du vocable *tamuwiyaman*.

136 ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 19–22 ; sur le *ǧabal* Daran, expression qui n'est autre qu'une redondance puisque le terme vient du berbère *adrār* (pl. *idrārān*) qui signifie

En continuant notre voyage, cette fois-ci à travers le sud du Maghreb occidental, nous sommes sur la route qui relie Aġmāt à Fès, et là, nous trouvons un site appelé Aġīġā. Dans l'ouvrage du géographe andalousien, on relève quelques précisions utiles pour notre connaissance de la toponymie locale : « De Warzīġa jusqu'à la ville d'Aġīġā ; le sens d'*aġīġā* est ‹ pierres sèches › (*wa-maʿnā aġīġā ḥiǧāra yābisa*) »[137]. La mention de la locution arabe laisse penser qu'il s'agit d'un nouvel effort consenti par l'auteur pour traduire un terme berbère relatif au vocabulaire de la construction, voire au lexique consacré à la maîtrise de l'eau. Mais ce dernier point doit être considéré avec une extrême prudence car l'information d'al-Bakrī ne précise pas s'il y avait ou non des ressources hydriques permettant d'imaginer, par exemple, la présence de barrages, même de taille modeste[138].

Poursuivant notre périple africain, nous nous retrouvons dans la région du *wādī* Darʿa[139], au sud de l'actuel Maroc, et nous relevons une information lin-

---

« montagne », et le Souss, voir les descriptions détaillées de Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 57–58, 58–59. À titre comparatif, signalons que le géographe al-Muqaddasī, 1906 : 57 ; *idem*, 1950 : 8/9, cite un lieu appelé Tayūnū, au Maghreb occidental ; l'écrivain du milieu du 13e/XIXe siècle Ibn Ṭuwayr al-Ǧanna, 1995 : 57, 232, 326, 342, mentionne des toponymes mauritaniens construits avec le vocable *anū* : *Anū amlayn*, *Anū āǧǧ*, *Anū abrār*, *Anū dar* et *Anyū ṣakāy* (?) ; M. El Fasi, 1984 : 21, sur le nom *Daran*.

137 Al-Bakrī, 1965 : 155/295. À ce propos, S. Chaker, 1981 : 38, dit qu'« En kabyle, le terme *aγiγa* a la signifcation : ‹ tout ce qui est encore vert, non tout à fait mûr › » et remet ainsi en question les propos de W. Mac Guckin de Slane qui affirmait que « Le mot *aghagh*, forme dérivée d'*aghîgh*, s'emploie en berbèr-cabyle avec la signification de pierre » (al-Bakrī, 1965 : 295, note 1). Sur le site de Warzīġa, voir al-Bakrī, 1965 : 155/294 (*madīnat Warzīġa*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 99 (*Wārzīġat*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 107, cite la tribu des Warzīġah affiliée aux Zanāta ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 608 (*madīnat Warzīġa*) ; Ibn Ġāzī, 1988 : 14, 32 (*Warzīġa*) ; M. Mohssine, 1998 : 339–341.

138 À titre indicatif, voir É. Laoust, 1920 : 412, « *uggug*, barrage » dans quelques parlers berbères du Maroc atlassien ; *idem*, 1942 : nº 142, 258, sur *uggug*, « barrage de dérivation » dans le Haut Atlas ; M. Kossmann, 1999 : § 432, 163, § 450, 166, § 699, 229, sur *uggug*, équivalent de « barrage », « digue » ; le glossaire notarial arabo-chleuh de Deren (daté de 1177/1764) *al-Maǧmūʿ al-lāʾiq ʿalā muškil al-waṯāʾiq* enregistre aussi le vocable *uggug* comme « barrage d'accumulation » (J. Berque, 1950 : 363).

139 Sur le Darʿa, voir par exemple al-Yaʿqūbī, 1892 : 359 (*qurā tuʿrafu bi-banī Darʿa*) dans le région de Siǧilmāssa ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 88/63 (*wa-fī yaday al-Ḫāriǧī al-Ṣufrī Darʿa wa-hiya madīna kabīra*) ; al-Muqaddasī, 1906 : 56, 219 ; *idem*, 1950 : 6/7, 28/29, insinuant que le site était à la tête d'un « vaste canton » (*rustāq wāsiʿ*) ; Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 80, qui en parle à propos d'une mine d'argent (*maʿdan al-fiḍḍa*) ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 370 (*Darʿa*) ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 105, 221, 226, 227, 249 ; *idem*, 1983 : 72/62, 78/69, 102/94 ; *idem*, 2010 : 13/59, 26/65 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 206–207 ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 157 (*maʿādin Darʿa*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 319 (*tuḫūm Darʿa*, « les confins du Darʿa ») ; *idem*, 1989 : 62 (*bilād Darʿa*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 606 (*wādī Darʿa*) ; *Zahr*

guistique sur un curieux type de pierre : « Et de cela, il y a un type de pierre au *wādī* Darʿa qui est appelé *tāmatġust* (‹ amiante › ?) en langue berbère (*tusammā bi-l-barbariyya tāmatġust*) »[140]. Au sujet de la notice précédente, l'auteur indique aussi la présence « d'un arbre à tige longue et mince », à savoir *tūrzī*. En plein Adġaġ ən Fūġas (Adrar des Ifoghas), nous arrivons à la ville de Tādimakka[141], à propos de laquelle al-Bakrī nous donne la définition du toponyme sahélien berbérisé : « De toutes les villes du monde, Tādimakka est celle qui ressemble le plus à La Mecque, et le sens de Tādimakka est ‹ forme de La Mecque › (*wa-maʿnā Tādimakka hayʾat Makka*) »[142]. Un peu plus loin dans son récit, al-Bakrī nous entretient sur une pratique magique relevée dans la région de Tādimakka et qui a pour protagoniste principal une pierre appelée *tāsī an samt* presque semblable à l'agate (cornaline ?). Selon le propre géographe, cette pierre pouvait également être polie à l'aide d'un autre minéral appelé *tin tuwās* (*bi-ḥaǧar āḫar yusammā tin tuwās*)[143]. R. Dozy signalait déjà au XIXe siècle, sur la base de travaux antérieurs, que le *tāsī an-samt* (*al-tāsī an-samt*) pourrait être assimilé à « La pierre qui entre dans les constructions est tendre ; c'est un sulfate de chaux terreux qui, par la cuisson, donne le plâtre gris appelé

al-bustān fī dawlat banī Zayyān, 2013 : 114 (*wādī Darʿa*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 171 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 56–57. Dans un texte tardif intitulé *Tārīḫ wādī Darʿa*, renfermant légendes et histoires, on relève quelques indications utiles pour notre connaissance de la région du Darʿa (S. Lévy, 2001b : 79–85).

140 Al-Bakrī, 1965 : 179/336 ; al-Bayḏaq, 1928 : 72/116, dans lequel nous relevons le toponyme *Tāmadġūst*. Voir S. Chaker, 1981 : 41.

141 Sur le site de Tādimakka, voir T. Lewicki, 1981 : 439–444 ; J. Cuoq, 1984 : 17–20 ; R. Oßwald, 1986 : 33, 45, 63, 69, 70, 96 ; P.F. de Moraes Farias, 1993 : 55–59 ; J. Thiry, 1995 : 412–420, 424, 446, 459, 473, 485, 489, 497, 501, 506, 509, 524 ; K.S. Vikør, 1999 : 75, 171, 198–199, 203 ; P.F. de Moraes Farias, 2003 : CXXXIV-CXL et CXLIV-CXLV ; M. Naïmi, 2004 : 40, 62, 63, 64, 78, 79, 80 ; V. Prevost, 2008b : 370–372, 391–398 ; I.B. Baḫḫāz, 2010 : 260, 261, 263, 264, 265, 266. Sur l'Adrar des Ifoghas, voir *EB*, sub nomine, II, 1985 : 146–153 (G. Camps, H. Claudot-Hawad) ; J.-L. le Quellec, 2011 : 182 ; M. Côte, 2012 : 40, 202, 203.

142 Al-Bakrī, 1965 : 181/339. Voir également les brèves mentions relevées dans Ibn Ḥawqal, 1938 : 105, sur les *banū* Tānimāk désignés par le titre de *mulūk Tādimakka* ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 551, 552, 553, 640 ; Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 30 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 223 ; al-Idrīsī, 2010 : 14/59, 19/62 ; al-Darǧīnī, 1974, II : 367, 374, 381 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 128–129 (*manīʿa kabīra*) ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, IX : 119 ; al-ʿAbdarī, 1968 : 159, donne une définition du toponyme partiellement basée sur les renseignements d'al-Bakrī ; al-Buġṭūrī, 2009 : 51, offre la lecture *Qādimakka* qui est corrigée en *Tādimakka* dans la note 177 ; voir également les historiens égyptiens tardifs al-Qalqašandī, s.d., V : 210 (*sulṭān Tādimakka*) et al-Maqrīzī, 1979 : 194/206. Voir S. Chaker, 1981 : 41, sur la morphologie berbérisée du nom Tādimakka ; H.R. Idris, 1962, I : 675–676.

143 Al-Bakrī, 1965 : 182/341.

timchemt », bien connu dans la région de Touggourt[144]. Chez les peuples soudaniens, il semble que cette pierre jouait un rôle important dans la découverte de gisements de minéraux précieux (or, argent, cuivre). D'après T. Lewicki, les prospecteurs et autres chercheurs de métaux agissaient de la manière suivante : « au-dessus de l'emplacement d'où l'on extrayait ordinairement la pierre, ils immolaient un chameau et arrosait le sol du sang de la victime. Selon leurs croyances, le *tāsī n samt* apparaissait alors et on le recueillait. Il semble que cette manière d'agir, décrite par al-Bakrī, constituait un sacrifice offert aux démons protecteurs du lieu afin de capter la bienveillance de ceux-ci au moment de passer aux recherches de *tāsī n samt* »[145].

À propos du toponyme étudié, indiquons que dans les sources ibadites, on recueille le nom sous une forme plus proche de la morphologie berbère qui est transcrit Tādimakkat avec la *tāʾ maftūḥa* marquant, sauf erreur de notre part, le mode du féminin dans le berbère transcrit en caractères arabes[146].

C'est en direction du sud du Maghreb occidental que l'on trouve un site répondant au nom de Tāsǧidālt, fort imprenable (*ḥiṣn maniʿ*), situé à quelques douze milles de Siǧilmāssa et où avait trouvé refuge l'émir midrārite de la zone Muḥammad b. al-Fatḥ b. *al-amīr* b. Midrār al-Šākir bi-Llāh mis en fuite par l'approche imminente du lieutenant fatimide Ǧawhar, en l'année 347/958–959[147]. Le nom du fort est construit sur la racine {GDL} qui contient entre autres sens celui de « lieu clos, réservé ou interdit », que l'on retrouve encore de nos jours dans les variantes linguistiques du berbère au Maroc. En outre, nous savons qu'en kabyle le verbe *ssegdel* est employé actuellement dans les sens de « protéger, abriter, dissimuler »[148]. Cela étant dit, on signalera que Werner Vycichl propose une possible connexion entre le toponyme berbère de Ghadamès (*Cidamus*/*Kidamê*) et Amegdul qui est une forteresse partiellement détruite, construite sur un rocher, vers l'ouest et le terme punique M-gdl,

144 R. Dozy, 1967, I : 139 ; M. Côte, 2012 : 100, sur le *timchemt*, plâtre ou ciment, employé dans la construction des *quṣūr* du Oued Righ, du Mzab et du Oued Souf (Algérie).

145 Voir T. Lewicki, 1965b : 24 ; *idem*, 1967c : 53–56 ; sur le terme *tāsī an samt*, voir al-Idrīsī, 2010 : 111, dans la partie « Commentaire ».

146 *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 551, 553, 640.

147 Al-Bakrī, 1965 : 151/289 ; al-Bayḏaq, 1928 : 132/223, cite un lieu nommé *Tāsgidalt* (تاسڭدلت) au cours d'un épisode ayant eu lieu en 512/1127 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 71, sur les *banū* Taskdalt de la région de Tādlā. Sur cette localité, voir Y. Benhima, 2008 : 217 (*Tāsgdalt*) ; Ḥ. Asgān, 2010 : 109 (*Tāsakdalt*) ; à propos des Midrārides, voir V.W. Matveyev, 1997 : 153 ; *EB*, sub nomine, XXXII, 2010 : 5005–5019 (A.M. di Tolla), sur les *banū* Midrār ; F. Mahfoudh, 2012 : 162–166, sur les Midrārides et autres entités poltico-religieuses « dissidentes » du Maghreb occidental.

148 É. Laoust, 1934a : 121 ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 250.

« tour », voire avec le vocable hébreu *migdāl* contenant un sens identique[149]. On peut donc raisonnablement penser que le nom du site étudié correspond bien à un lieu fortifié.

Notons en plus qu'un nom toponymique presque similaire est repris dans une autre notice d'al-Bakrī à propos d'une localité de la région de Mostaganem, au Maghreb central. Le géographe arabe ajoute que la *qalʿa* des Huwwāra « était appelée par le nom de Tāsaqdālt et c'était une forteresse située sur une montagne (*wa-yusammūnahā Tāsaqdālt wa-hiya qalʿa fī ǧabal*) ». Selon le même écrivain, il y avait au pied de la forteresse une rivière appelée Sīrāt (*wa-nahr Sīrāt nahr kabīr*) qui avait son embouchure dans la mer du côté de la ville « byzantine » d'Arzew (*madīnat Arzāw wa-hiya madīna rūmiyya*)[150]. Signalons en plus que T. Lewicki, dans une étude relative à l'État des *banū* Masāla de l'ouest algérien, identifie deux sites qui leur appartenaient : Īlīl et al-Ǧabal. Le premier d'entre eux correspondrait à l'actuel Hillil, au sud-est de Mostaganem, et le second serait le site de Kalaa des Beni Rached, à environ vingt kilomètres au sud de Hillil. Selon toute probabilité, la Kalaa des Beni Rached serait en fait la localité désignée sous les noms de *qalʿat* Huwwāra et de Tāsaqdālt déjà mentionnés par le géographe de Huelva[151]. Finalement, on notera la mention puisée dans la chronique de l'écrivain grenadin Ibn al-Ḫaṭīb où le nom du toponyme apparaît sous la forme Tāsǧidalt, qu'il situe dans les territoires de Siǧilmāssa (*ḥiṣn manīʿ min aḥwāz Siǧilmāssa yuʿrafu bi-Tāsǧidalt*)[152].

---

149 W. Vycichl, 2005 : 4–5 ; E. Lipiński, 2001 : 587 ; J. Lanfry, 1973 : 109, *tagadilt* : « lieu, bâtisse, recouverte d'un voile ». Sur le nom *Kidamê*, voir Y. Modéran, 2003 : 659 ; *EB*, sub nomine, XIII, 1994 : 1953–1954 (P. Trousset), sur le site de Ghadamès/*Cidamus* à l'époque antique ; J. Cuoq, 1984 : 16, 22, 91, 112, 114 et ss., 232, sur Ghadamès dans son contexte saharo-sahélien ; M. Côte, 2012 : 18, 19, 114, 115, 148, 204, 206, 284, 286, sur quelques pôles de peuplement de la région.

150 Al-Bakrī, 1965 : 69–70/143 (ارزاو) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 178, transcrit le toponyme en *Azwāwā* (ازواوى) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 5 (*Arzāw madīnat faḥṣ Sīrāt*), 470, signale la *qalʿa* des Huwwāra proche de Tāhart et précise : *al-faḥṣ Sīrāt bi-ism al-nahr* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 100 (*marsā Arzāw*) ; Abū Rās al-Nāṣir, 2005 : 47, 126 (*Sīrāt* et *Arzyaw*) ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, II : 399–400, Ibn Maryam, 1908 : 229 et *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 78, 109, mentionnent la *qalʿat Huwwāra*. Voir S. Chaker, 1981 : 134 ; M.A. Haddadou, 2011 : 39, résume quelques points d'onomastique en relation avec le toponyme Arzew.

151 T. Lewicki, 1968 : 12–13 ; H. Kurio, 1973 : 131 ; M. Forstner, 1979 : 287, sur la base des sources arabes ; V.W. Matveyev, 1997 : 132. Les géographes orientaux al-Yaʿqūbī, 1892 : 342 (*diyār al-Barbar min Māṣala b. Luwāta*) et Ibn Ḥawqal, 1938 : 137 (*qabīl*), évoquent des Māṣala issus des Zanāta ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 50, donne le nom éponyme de Zanātā.

152 Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 356. Selon l'écrivain oriental al-Muqaddasī, 1906 : 28 ; *idem*, 1950 : 6/7, il y avait un *ḥiṣn al-Sūdān* dans la même région de Siǧilmāssa.

L'une des premières notices offertes par le géographe arabe al-Idrīsī concerne le monde berbère au Maghreb occidental et plus particulièrement ses coutumes vestimentaires : « Ils se couvrent de turbans en laine appelés *karāzī* »[153] et d'ajouter un peu plus loin une mention à un mets singulier : « Leur met le plus apprécié et le plus courant est appelé *āsalū* (*āsalwā*/*āsluwā* ?) en langue berbère (*al-musammā bi-l-barbariyya*) »[154]. Au sujet du mot *karāzī*, il est intéressant de noter que celui-ci est connu sous la forme *tikrzit* dans certains lexiques arabo-berbères des 11e/XVIIe et 12e/XVIIIe siècles[155]. Quant au second mot, nous savons en outre qu'au Moyen Âge, l'*āsalū* correspondait bien à une espèce de pâte faite à base de blé réduit en masse avec du beurre et du miel en quantité égale pour être ensuite cuite. C'est, selon toute vraisemblance, dans le Sahara occidental que l'on avait l'habitude de consommer cette préparation notamment pendant les longues traversées caravanières[156]. Enfin, on indiquera d'un point de vue de la linguistique berbère et à titre comparatif avec son possible équivalent canarien, le *gofio*, qu'on trouve les termes *agufaf* ou « première poignée d'épis coupée pour former une gerbe » en tašalḥīt et *tigeft*/*tiğeft*/*tiyeft* ou « cendre ; poudre » en zénaga[157].

Au cours de l'exposition de la longue notice consacrée à la ville saharienne de Nūl Lamṭa[158], dans l'Occident du Maghreb, le géographe arabe nous informe

153 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 224 ; *idem*, 1983 : 74/65. Sur les *karāzī*, voir un exemple d'époque almohade dans al-Bayḏaq, 1928 : 81/131 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 134 (*karāzī al-ṣūf*). Voir R. Dozy, 1845 : 380–382 ; J. Thiry, 1995 : 428, note 256 ; K. Naït-Zerrad, 2008 : 12–13.

154 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 224 (آسلو) ; *idem*, 1983 : 74/65 (آسلو). Sur ce vocable, voir K. Naït-Zerrad, 2008 : 12.

155 Cité dans la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 814, 109.

156 Voir T. Lewicki, 1973 : 35 ; L. Abu-Shams, 2002 : 172 {SLL} avec les variantes *səllu* et *slīlu* ; V. Brugnatelli, 2002b : 1080, 1082 ; I. Ferrando, 1997 : 132, à partir des « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin. Il s'agit également d'une préparation alimentaire typique des îles Canaries appelée *gofio* et héritée, semble-t-il, de la civilisation guanche. Sur ce mets également consommé dans le Gourara, voir R. Bellil, 2006 : 339.

157 Voir K. Naït-Zerrad, 2002 : 747–748, *sub voce* {GF} ; sur le *gofio* des îles Canaries, voir les éléments fournis par V.-M. Monteil, 1988 : 62, 67.

158 Sur le lieu de Nūl et les Lamṭa, voir par exemple al-Yaʿqūbī, 1892 : 345, sur les Lamṭa de la région d'Awǧila-Aǧdābiyya (*qawm yuqālu lahu Lamṭa ašbaha šayʾ bi-l-Barbar*) ; *Kitāb Hurūšiyūš*, 2001 : 40 (*Lamṭa*), 240 (*madīnat Lamṭa*) ; Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 81 (*ahl Lamṭa*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 84 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 105, 221, 223, 224, 225 ; *idem*, 1983 : 73/63 (*Nūl al-aqṣā*), 75/65 (*Nūl al-ġarbiyya*), 76/66 ; ʿIyāḍ b. Mūsā, 1968 : 161 (*qaṣr Lamṭa*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 28 (*Lamṭa*) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 180 ; Ibn al-ʿArabī, 1996 : 367, signale qu'un certain Lamṭ aurait été le « père », peut-être dans le sens d'ancêtre, des Lamṭa (*ṯumma qāla : ayna Lamṭ ? wa-huwa abū Lamṭa*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 235, 330, 522, 584 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15 (*Lamṭa*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 174

sur un vêtement typique et à la mode parmi les Berbères répondant au nom de *safsāriyya* : « On y vend des vêtements appelés *safsāriyya* et des burnous dont une paire vaut cinquante dinars {en dirham ?}, parfois moins, parfois plus »[159].

Dans la partie dédiée à la ville de Siǧilmāssa, on trouve une information relative à un type d'orge qui pousse dans cette région[160] : « Ce genre de froment (*al-ḥinṭa*) est appelé *īrdan tazwāw* »[161]. Au sujet de la consommation des cé-

(*ǧabal Lamṭa*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 94 (*ǧabal Lamṭa*) ; Alonso del Castillo, 1994 : nº 1508, 106 et 237, compile le toponyme andalousien Lamṭā. Sur le site de Nūl Lamṭa au Maghreb occidental, voir P. Cressier, M. Naïmi, A.A. Touri, 1992 : 394–398 ; M. Naïmi, 1992 : 125–128 ; *idem*, 2004, 53–54, 75–76, 142–143, 145–147, 150–151, 153, 244–247, 262–264 ; D. Casajus, 2009 : 109–110, à propos des Lamṭa d'après la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain et les commentaires d'Henri Lhote.

159 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 225 ; *idem*, 1983 : 75/66 ainsi que le récit tardif de Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 55. Sur ce vêtement, voir R. Dozy, 1967, I : 658 ; K. Naït-Zerrad, 2008 : 13, pense qu'« Il s'agit probablement d'un nom d'instrument dérivé du panberbère *fser* ‹ étendre ›, d'autant que ce terme semble inconnu en dehors du monde berbère ».

160 Sur le site de Siǧilmāssa, voir par exemple les descriptions fournies par les écrivains orientaux al-Yaʿqūbī, 1892 : 359 (*wa-ahl Siǧilmāssa aḫlāṭ wa-l-ġālibūn ʿalayhā al-Barbar wa-akṯaruhum Ṣanhāǧa*) et al-Qazwīnī, s.d. : 42 ; Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī al-Andalusī, 1925 : 42/243 (*balda*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 81–82/157–158 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 186, 207, 216, 218, 219, 236 ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māǧirī al-Maġribī, 1995–1996 : 345 (*balad Siǧilmāssa*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 56. Voir J. Cuoq, 1984 : 10, 18, 24, 31, 89, 90, 105 ; H.T. Norris, 1986 : 135–136, 154–155, 160–161, 172–173 ; A. Siraj, 1992 : 931, sur *Segelmesse* dans la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain (XVIe siècle) ; B. Rosenberger, 1998 : 248–249 ; S. Daḥmānī, 2001 : 55–57 ; R.A. Messier, A. Fili, 2002 : 502–508, sur les principaux édifices de Siǧilmāssa ; M. Naïmi, 2004 : 111, 130, 145, 147–148, 153, 167, 188, 193, 211 ; R.A. Messier, 2006 : 247–256, sur Siǧilmāssa et les Almoravides ; M. Côte, 2012 : 87, 196, 203, aborde les questions du territoire de cette région présaharienne selon une perspective géographique.

161 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 226 ; *idem*, 1983 : 76/67 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 56, écrit *īrradan tīzwāw*. Dans une note infrapaginale, l'éditeur du texte d'al-Idrīsī indique que d'autres manuscrits fournissent la lecture *tīzwāw* au lieu de *ī(ya)rdan tazwāw*. Sur ce type de froment (*īrdan*) dans le *ǧabal* Nafūsa, voir Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 79 (texte berbère) ; T. Lewicki, 1973 : 36 ; N. van den Boogert, 2000 : 361, 373, sur la base d'Ibn Tūnārt (*ob.* 567/1172) ; K. Naït-Zerrad, 2008 : 14 ; R. Basset, 1883: 291, *yarḏan*, « blé » dans le Rif ; *idem*, 1885a : 152, *īrdan*, « blé » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1890 : 36, *yardan*, « blé » à Sīwa ; *idem*, 1893 : 32, 42, *īrdan*, « blé » au Mzab ; *idem*, 1895 : 51, 79, *irḏan*, « blé » dans le Ouarsenis (Algérie) ; A. de Calassanti Motylinski, 1904 : 106, *īrdān*, « blé » dans la région de Ghadamès ; P. Provotelle, 1911 : 102, *irden*, « blé » dans le Sened tunisien ; É. Laoust, 1920 : 265, « *irdĕn*, blé » au Maroc atlassien. Voir également J. Delheure, 1984 : 169, pour le berbère mozabite *irdən*, « froment, blé » et J.-M. Dallet, 1982–1985 : 706, pour la variante kabyle avec la forme *irden* (pl. *irdawen*) ou « blé ». Le botaniste Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 504, 32, *īrdan* ; *idem*, 2004 : nº 1655, 163, *īrdin* ; *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 581, 93, *irdn* ; M. Tilmatine, 2002 : 478 ; N. El Alaoui, 2002 : 143, *irdn* (« blé ») dans le sud de l'actuel Maroc. V. Blažek, 2000 : 38, sur un possible

réales, rappelons au passage qu'Ibn Ḥawqal a consacré une notice captivante sur le *ǧabal* Nafūsa et les usages de l'orge (*šaʿīr*) dont le pain aurait été de qualité supérieure à celui élaboré avec le froment (*ḥinṭa*)[162]. En relation avec la région du Nafūsa, notons que l'écrivain ibadite al-Buġṭūrī a transmis une anecdote dans laquelle il est question de la notion de nourriture désignée sous le nom de *tīdārt* : « Il leur a dit : ‹ celui d'entre vous qui le désire, prendra la moitié du *ṣāʿ* de n'importe quelle chose, soit de l'orge, soit de la nourriture › (*tīdārt*) »[163]. En plus de cette dernière notice, ajoutons que l'écrivain al-Mālikī (*ob.* 453/1061) livre quelques détails à propos de la consommation de farine d'orge (*daqīq šaʿīr*) frite et mélangée à de l'huile. Dans cette information, l'auteur mentionne le nom que les Berbères donnèrent à cette préparation, à savoir *al-basīsa*, plat encore réputé dans une bonne partie du Maghreb[164]. Précisons en outre que le schème {DR} sur lequel est construit *tīdārt* contient évidemment plusieurs significations selon le contexte comme par exemple celles de « subsistance » et de « demeure »[165].

---

parallèle lexical entre le nubien **ernde* et le berbère *īrdan* ; M. Kossmann, 1997 : 481, *irden*, « blé » dans le berbère de Figuig ; *idem*, 2013a : 53, 136, 137, *irdən*, « barley ».

162 Ibn Ḥawqal, 1938 : 94–95 et une information sur le même thème dans Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 578 ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 71 (texte berbère) donne le vocable berbère *ṭamzīn* (*šaʿīr*) pour « orge ». Voir quelques éléments dans V. Brugnatelli, 2002b : 1079–1080 ; Y. Benhima, 2007 : 229–231, sur la place des céréales dans l'économie rurale du Maghreb occidental au Moyen Âge ; V. Prevost, 2013b : 402–406, sur la consommation de céréales au Maghreb médiéval à la lumière des sources ibadites ; É. Voguet, 2014 : 345–349, sur la céréaliculture au Maghreb central à la fin du Moyen Âge d'après les recueils de *nawāzil*.

163 Al-Buġṭūrī, 2009 : 42, note 126. Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 551, 90 et nº 840, 111, *taydrt* et *taydrt-nns*, « son épi » (« épi de blé »). R. Basset, 1893 : 58, *taydart*, « épi » au Mzab ; P. Provotelle, 1911 : 113, *tidrit* (pl. *tidrin*) pour « épi » dans le Sened de Tunisie ; É. Laoust, 1920 : 353, « *taidert*, *taidrin*, épi mûr » dans le Maroc atlassien ; J. Lanfry, 1973 : 290, *ayerd*, *yerden*, pour « blé » et 38, *tašaddart*, *tšedrīn* pour « épi de blé » dans la zone de Ghadamès ; M. Kossmann, 1999 : § 588, 197, *taydert*/*tidert*, « épi de céréale » ; M.-M. Boudribila, 2004 : 19–20, *irden* (sing. *ired*) comme équivalent de « blé dur » ; V. Prevost, 2013b : 405–406 (*tīdārt*/*taydārt*) ; *EB*, sub voce, X, 1991 : 1526–1536 (J. Erroux).

164 Al-Mālikī, 1981–1984, I : 52. Sur ce mets typique du Maghreb, voir R. Dozy, 1967, I : 82, « *basīs* et *basīsa*… », qui cite entre autres sources le passage tiré du *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālikī ; M. Beaussier, 2006 : 52, « *basīsa*, s.f., Farine d'orge grillée qu'on délaie dans l'eau pour la manger » ; N. Naït-Zerrad, 1998, I : 129–130, *sub voce* {BS}, indiquant par exemple que dans le domaine tašawīt, il y a le « *tabsist*, blé grillé mélangé avec des dattes séchées au soleil, le tout est ensuite moulu ».

165 Sur ces points, voir R. Basset, 1883 : 297, *taddārt* « maison » dans le Rif et *taddarṯī* avec le même sens dans l'Oued Righ ; *idem*, 1887 : 39, *tīddā*, « cabane » serait la forme apocopée

Après un bref détour par le *ǧabal* Nafūsa, retournons dans la zone de Siǧilmāssa pour citer une autre information sur les pratiques alimentaires singulières de ses habitants. En effet, il semblerait qu'ils étaient connus, entre autres choses, pour manger du lézard : « La population de Siǧilmāssa mange les chiens et les animaux appelés ‹ agame › (*al-ḥirḏawn*)[166] qu'ils nomment *aqzīm* dans la langue des Berbères (*bi-lisān al-Barbar*) »[167]. Signalons aussi que le même al-Idrīsī, dans son ouvrage de botanique intitulé *al-Ǧamīʿ li-ṣifāt aštāt al-nabāt wa-ḍurūb anwāʿ al-mufradāt*, mentionne le nom berbère *afzym/ufzym/ifzym* au lieu de *agužžim* en tant que forme exacte pour le « lézard »[168].

de *tiddārt*, 40, *tiddārt*, « chambre » à Tamentit et *tīddāḥš*, « maison » dans le Gourara ; *idem*, 1893 : 71, *taddārt* (pl. *tiddārīn*) pour la « maison » au Mzab et dans l'Oued Righ ; É. Laoust, 1932 : 117–122, sur les principales caractéristiques du *taddārt* du Maroc central ; J. Lanfry, 1973 : 58, 72, 73, *taddert*, *taddarīn*, « pièce du rez-de-chaussée de la maison », *eddar*, « vivre », *taddert*, « maison, lieu d'habitation de la famille » à Ghadamès ; K. Naït-Zerrad, 1999 : 368–371, *sub voce* {DR} ; V. Blažek, 2004 : 20, sur les divers sens de la racine berbère {WDR} dans un contexte afro-asiatique. Pour le vocable générique *aḫḫam*, qui pourrait être un emprunt à l'arabe *ḫayma*, voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 275, 69, *aḫyam*, « tente des nomades » ; R. Basset, 1883 : 339, *takhamt*, « maison » chez les Kel Oui ; *idem*, 1893 : 193, *aḫām* (pl. *iḫāmīn*) pour « tente » au Mzab et *aḫiyām* (pl. *īḫyāmān*) pour « tente » à Ouargla ; M. Kossmann, 1999 : § 714, 236, *axxam* pour « maison, hutte, tente » ; Y. Benhima, 2009 : 221–223, sur les divers aspects de l'« habitat nomade » au Maghreb médiéval ; A.M. di Tolla, 2009 : 74–75, sur le vocabulaire berbère de l'habitation pris dans le sens métaphorique et en relation étroite avec les parties du corps.

166 L'agame est le lézard africain au corps aplati appartenant à la famille des Agamidés. R. Basset, 1885b : 51, *aḥardān* (pl. *īḥardānan*) pour le « grand lézard » dans les oasis du sud-ouest algérien ; *idem*, 1893 : 193, *aḥardam* équivalent de « lézard » dans le Mzab ; sur le vocable *ḥirḏawn* dans la *Tuḥfat al-aḥbāb fī nihāyat al-nabāt wa-l-aʿšāb*, voir G. Salmon, 1906 : 63, « حردون Ḥardaoûn (masc.). S'appelle *akajdoûr*, اڭجدور en berbère » ; M. Kossmann, 1997 : 432, « *ḥrdn, a-ḥerdan – i-ḥerdan-en* 'sorte de lézard' ».

167 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 226 ; *idem*, 1983 : 77/68 (اقزيم). Voir les données fournies par M. Canard, 1953 : 2–4, sur les motifs conduisant à la consommation de viande canine dans les milieux présaharien et saharien (Ouargla, Mzab, Biskra, Gafsa, Tozeur, Gabès, etc.) ; T. Lewicki, 1974c : 89–91, sur la cynophagie en Afrique de l'Ouest au Moyen Âge ; F.J. Simoons, 1981 : 254–256, sur la cynophagie en Afrique antique et médiévale ; K. Naït-Zerrad, 2008 : 14 ; V. Prevost, 2006 : 89–92, et *idem*, 2013b : 408–409, sur la consommation de viande canine au Maghreb médiéval.

168 F. Corriente, 2012 : 60 ; C. de Rosa, 2014 : 97–98, 102–103, sur l'importance linguistique et les données botaniques de l'œuvre d'al-Idrīsī. À propos de ce vocable, voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 714, 102, *ag^{w}žžim*, « ourane, lézard du Sud » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 65, 127, offre le même terme ; R. Basset, 1883 : 291 et 310, *ayzī*, « chien » en rifain, *aġzim*, « petit chien » à Djerba, 335, *aïdi* (pl. *aïdathen*) « chien,

Profitons enfin de ces informations pour attirer l'attention du lecteur sur une publication de Pierre Bonte consacrée à la cynophagie au Maghreb. Cette étude met en relief l'importance réelle de ce phénomène qui va bien au-delà de la simple consommation de viande canine. Le texte de l'anthropologue a le mérite de nous introduire de manière subtile dans l'histoire d'une trilogie peu considérée jusque là, à savoir les rapports anciens et étroits entre monde berbère, ḫāriǧisme et cynophagie[169]. Nous citerons aussi le fait que cet animal, à la mauvaise réputation, souffre-douleur de nombreux peuples, est le protagoniste sans doute involontaire d'expressions peu louables relevées par exemple dans le Gourara (Algérie). Ces sentences brèves sont un bon exemple de l'abominable valeur assignée au chien mais aussi d'une certaine peur engendrée par la simple évocation de cet animal : « Quant à ʿAbd al-Salām : Timimoun est ma tente et ʿAbd al-Salām, le chien qui la garde (*ɛabd-Slam : Timimun ay d taxamt-inu, ɛabd-Slam ay d aydi-ns*) » ; « Que le vent t'emporte plutôt que ne te mangent les chiens (*A t-yassi waḍu wala t-eccen iyeḍyan*) »[170].

lévrier » chez les Kel Oui ; *idem*, 1885a : 157, *ayḍī* (pl. *īṭān*), « chien » et *aqǧūn* (pl. *īqǧān*), « petit chien » chez les Beni Menacer ; *idem*, 1887 : 41, *aydī* (pl. *īdyān*), « chien » à Timimoun et Badriane ; *idem*, 1890 : 41, *aqurzini*, « chien », *tāqurzīn*, « chienne » à Sīwa ; M. Kossmann, 1997 : 425, « *gzn, a-gzin – i-gzin-en* 'chiot' » dans le berbère de Figuig ; *idem*, 1999 : § 749, 244, *iqzin*, *aqžun*, *aqzin* et autres mots pour signifier le « petit chien » et le « chiot » ; K. Naït-Zerrad, 2008 : 14, *agʷžžim*, *agizam*, *ugizam* ; A.B. Dolgopolsky, 2004 : 431–432, sur les dérivés du nom berbère du chien à la lumière de l'afro-asiatique ; G. Takács, 2006b : 158 et note 53, suggère que le mot **a-kzin* - **a-qzin*, « jeune chien » pourrait provenir de l'égyptien ancien *ṯzm* > **kzm*, « lévrier, chien ».

169 Voir P. Bonte, 2004 : 347–348, se basant en partie sur les travaux de T. Lewicki consacrés aux croyances et aux cultes des Berbères ibadites ainsi que l'*EB*, sub voce, XIV, 1994 : 2161–2164 (É. Bernus) ; F.J. Simoons, 1981 : 255–257, sur la position de l'islam au sujet de la cynophagie. Dans une perspective linguistique, voir les éléments donnés par R. Basset, 1893 : 47, *ayḍī* et *aydī*, équivalents de « chien » au Mzab et à Ouargla ; *idem*, 1895 : 83, 161, *ayḏī* (pl. *īḏān*) pour le « chien » dans le Ouarsenis (Algérie) ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 83, « Chien. *Eidi*, pl. *iadhan* » dans l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 107, 197, *éydi*, « chien », *iyaḍān*, « chiens » pour le touareg ; *EB*, sub voce, XIV, 1994 : 1919–1924 (É. Bernus), et *ibidem* : 1924–1925 (S. Chaker) ; S. Chaker, 1995 : 262, sur le nom du chien en berbère (*aydi*, pl. *iḍan*) ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 361, « *idi, iži*, chien » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; M. Kossmann, 1999 : § 596, 200–201, sur les variantes berbères pour « chien » (*éḍé*, *éydi*, *idi*, *yudi*, etc.) ; É. Bernus, 2000 : 309–310, sur le lexique touareg consacré au chien (*ôska*, *âbar-hôuh*, *eidi*, *abaykôr*, etc.) et au lévrier (*idi*, etc.) ; K.-G. Prasse, 2003 : 530, « *abăykor/ibikar* chien de mauvaise race », 535, « *eyid/iyăḍan* chien » dans le touareg de Djanet ; F. Corriente, 2012 : 60, sur le terme *aydi* documenté dans l'ouvrage de botanique d'al-Idrīsī ; L. Souag, 2013b : 76, signale le vocable *agʷərzni* (pl. *ləgʷrazən*), « dog » dans le berbère de Sīwa.

170 Fragments transcrits et traduits dans R. Bellil, 2006 : 123, 179.

Continuant notre route à travers le sud du Maghreb occidental, nous arrivons dans le Sūs, et là, al-Idrīsī donne quelques renseignements concernant d'abord les habitudes vestimentaires : « Ils se ceignent la taille avec des sangles de laine qu'ils appellent *asafqās* »[171]. Puis, nous trouvons une information concernant un breuvage typique de la région et bien alcoolisé connu sous le nom d'*ānzīz* : « Leur boisson porte le nom de *ānzīz* »[172]. Enfin, indiquons que pour la même zone du Sūs, le géographe arabe Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī évoque la consommation d'une boisson similaire à la précédente : « Leur boisson porte le nom de *ānrīz* »[173]. Il s'agit peut-être d'une erreur de l'auteur ou du copiste, qui, au moment de compiler l'information, aurait confondu la *rāʾ* avec la *zāy*.

En repartant vers le nord du Maghreb occidental, et une fois situé dans le terroir des Miknāsa, al-Idrīsī confirme un fait déjà connu par ailleurs. En effet, il dit que les habitants vivant au nord de *qaṣr* des *banū* Mūsā sont des Berbères[174] : « Ce sont des Berbères (*wa-hum Barābir*) qui s'habillent de manteaux et se coiffent de turbans/*karāzī* »[175]. En remontant vers le nord-est de la région des Miknāsa, nous arrivons dans la ville maghrébine par excellence qui fut également la capitale politique et pôle économique des cités du Maroc médiéval : Fès[176]. Là, le géographe arabe nous apprend que le peuplement de la zone était principalement constitué de tribus berbères parlant la langue arabe :

> Fès est le pôle de gravitation des villes du Maghreb occidental autour duquel sont établies des tribus berbères (*qabāʾil min al-Barbar*) mais qui parlent la langue arabe (*lakinnahum yatakallamūna bi-l-ʿarabiyya*)[177].

---

171 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 228 (سفاقس) ; *idem*, 1983 : 78/69 (اسفقاس). Voir K. Naït-Zerrad, 2008 : 15.

172 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 228 ; *idem*, 1983 : 79/70, transcrit le terme آنزيز. Voir T. Lewicki, 1973 : 36 ; K. Naït-Zerrad, 2008 : 15.

173 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 330 (آنريز).

174 Sur les *banū* Mūsā de Meknès, voir M. Mohssine, 1998 : 351.

175 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 246 (عمائم) ; *idem*, 1983 : 98/89 (كرازي). Le lecteur aura observé que les deux éditions de l'ouvrage d'al-Idrīsī divergent sur le dernier mot : *karāzī*, turbans de laine, *ʿamāʾim*, simples turbans. Sur le terme *karāzī*, voir K. Naït-Zerrad, 2008 : 12–13 ; à propos des Miknāsa, consulter Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 87 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 247 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 20, II : 533 ; Ibn Ġāzī, 1988 : 7, parle des Miknāsa comme étant une tribu zénète (*min qabāʾil Zanāta*).

176 Voir une description de Fès dans Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 78–81/154–156 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 434 et Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 69, signalent une rivière appelée *ʿuyūn Ṣanhāǧa* dans l'enceinte urbaine de Fès ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 45, indique une « grotte des Ṣanhāǧa » à Fès (*maġārat Ṣanhāǧa allatī bi-ḫāriǧ bāb al-Futūḥ*).

177 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 246 ; *idem*, 1983 : 98/90. Indiquons en outre qu'Ibn ʿAbd al-Munʿim

En relation avec la dernière notice, indiquons que l'écrivain grenadin Ibn al-Ḫaṭīb signale que les habitants de Fès utilisaient différentes langues dans leur vie quotidienne. L'information, sans nul doute utile, contient un élément qui ne laisse de poser le problème du poids des langues dans une société ethniquement diversifiée car il est question de « langues incorrectes » : « Ses langues, qui sont des idiomes différents, sont incorrectes (*wa-alsinatuhā bi-l-luġāt al-muḫtalifa lāḥina*) »[178]. De quelles langues s'agit-il ? Sont-elles des outils linguistiques de type dialectal ? Dans quel contexte culturel et linguistique se trouvait réellement la région de Fès ? Avec toutes les précautions d'usage, on peut poser l'hypothèse selon laquelle on se trouverait au moins en présence des langues arabe et berbère. Mais pour l'heure, nous devons rester prudents en l'absence de matériaux textuels supplémentaires.

Grâce à la géographie d'al-Idrīsī, nous apprenons que la région de Tanger était également dotée d'un peuplement berbère : « Ses habitants sont des Berbères apparentés aux Ṣanhāǧa (*Barābir yunsabūna ilā Ṣanhāǧa*) »[179]. Non loin

---

al-Ḥimyarī, 1975 : 434 et Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 73–74, reprennent partiellement la citation d'al-Idrīsī ; al-Bakrī, 1965 : 115/226, rapporte le fait suivant : « Parmi les proverbes des gens du Maghreb, {on dit que} Fès est une ville sans individus (*wa-min amṯāl ahl al-Maġrib Fās balad bilā nās*) ». Selon l'éditeur-traducteur du texte d'al-Bakrī, cette situation s'expliquerait « Parce qu'elle était peuplée de juifs, gens peu estimables aux yeux des musulmans » (note 1).

178 Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 79/155. Dans une étude consacrée aux hypothétiques étymologies berbères de Fès et Sefrou, S. Lévy, 2005 : 266–269, revient sur la question complexe du bilinguisme (arabe-berbère) qui aurait existé dans la région au moins jusqu'à l'époque almohade.

179 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 529 ; *idem*, 1983 : 183/166. Sur la tribu des Ṣanhāǧa, voir al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 44 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 70, 100, 101 ; al-Muqaddasī, 1906 : 57 et *idem*, 1950 : 6/7, se réfèrent peut-être à un lieu peuplé de Ṣanhāǧa ; Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985 : 217, 404 (*balad Ṣanhāǧa*), 405 (*bilād Ṣanhāǧa*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, I : 80, 203, VIII : 426, 427, 439, 623, 625, IX : 33, 54, 257, 272, 280–282, 328, 450, 567, 568, X : 44, 45, 47, 155, 558, 578, XI : 159, 160, 243 ; ʿIyāḍ b. Mūsā, 1982 : 86 (*Ṣanhāǧat Ṭanǧa*) ; al-Darǧīnī, 1974, I : 44, 151, 169, II : 352, 353, 367, 407, 408 ; Ibn Ḥazm, 1962 : 496 ; Ibn Bassām, 1979, I/2 : 660 (*šuyūḫ Ṣanhāǧa*) ; al-Marrākušī, 1968 : 265 (*ǧibāl Ṣanhāǧa*) ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 27 (*bilād Ṣanhāǧa*) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 17 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 145 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 27, 29, 30, 34, 47, 48, 65 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 78, sur les limites du territoire des Ṣanhāǧa (*ḥudūd al-Ṣanāhiǧa*) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 168, 180 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 20, 64, 81, 119, 331, 410, 441, 451, 577 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 201–203, dit qu'ils forment un *baṭn* des Barānis ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15, 26, 37, 204, 224, sur les Ṣanhāǧa ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 363 (*Barbar Ṣanhāǧa*) ; al-Qalqašandī, s.d., I : 361, 362, V : 185, 186, 188 (*qabīla* des Ṣanhāǧa) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 53, 54, 55, 69, 114, 116, 361, 372, 374, 439, 480, 486, 488 (*ʿasākir Ṣanhāǧa*), 497, 533, II : 193. Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 88, *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 169, 172 et Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 51, 306, 391, mentionnent les *bilād*

de Tanger, nous recueillons une information sur le peuplement berbère de la ville (*madīna*) de Tišummiš : « Il y avait des villages peuplés par des groupes de Berbères (*bi-aṣnāf min al-Barbar*) »[180]. À l'ouest de Tanger, dans la zone de Tétouan, nous savons que les territoires étaient habités par des tribus berbères : « Et elle est habitée par une tribu de Berbères appelée Maǧkasa (*qabīla min al-Barbar tusammā Maǧkasa*) »[181].

Au-delà des données antérieures concernant l'aire géographique de Tanger, al-Idrīsī livre quelques renseignements importants sur le type de peuplement notamment au Maghreb occidental. Sur les territoires de Dāy et Tādla, nous

---

Ṣanhāǧa ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 210, 232, signale les *ǧibāl Ṣanhāǧa* dans la région de Ceuta ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 91, *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 189 et Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 352, sur les *ǧibāl Ṣanhāǧa* dans l'ouest du Maghreb central ; Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 324, 376, 377, évoque les *bilād* des Ṣanhāǧa et des Ġumāra ainsi que des *mulūk al-Ṣanāhiǧa* en Ifrīqiya alors qu'Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 360, transcrit l'expression en *mulūk Ṣanhāǧa* d'Ifrīqiya et 57, parle d'« imbéciles sanhāǧiens » (*sufahāʾ min Ṣanhāǧa*) ; *idem*, 2005, I : 275 (*dawlat Ṣanhāǧa*), 385 (*umarāʾ Ṣanhāǧa*), II : 91 (*mulk Ṣanhāǧa bi-Ifrīqiya*) ; Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 56 (*umarāʾ Ṣanhāǧa*) ; al-Bādisī, 1993 : 95 et Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 232, 250, indiquent l'existence d'une *qalʿat Ṣanhāǧa* dans le nord du Maghreb occidental ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 189 (*bilād Ṣanāhiǧa*).

180 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 530 ; *idem*, 1983 : 185/166 ; Aḥmad al-Qaštālī, 1974 : 60, signale un *biʾr Tišummīs* (*ḥiṣn*) mais sans préciser sa localisation exacte.

181 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 531 ; *idem*, 1983 : 187/170 ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 290, sur les Maǧkasa dans une notice sur Ceuta (4e/Xe siècle) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 81, mentionne des *ǧibāl Maǧkasa* dans les *bilād Ġumāra* ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 192–193 (*ǧibāl Maǧkasa min bilād Ġumāra* ; *balad Ġumāra*) alors que Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 98, donne une notice presque similaire sur les *bilād Ġumāra* ; Ibn Saʿīd, 1980 : 98 (*Ġumāra*) ; Ibn ʿIḏārī, 1930 : 218 (*rīf Ġumāra*) ; *idem*, 1985 : 410 (*al-qabāʾil al-ġumāriyya*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 237 (*ǧabal Ġumāra*) ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 54 (*bilād Ġumāra*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 36 (*bilād Ġumāra* et *qabāʾil Ġumāra*), 145 ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 17 (*Ġumāra*) ; Ibn al-Ṭawwāḥ, 2007 : 91 (*Ġumāra*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 141, 272 (*Ġumāra*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15, 20, 27, 82, 165, 204, 276, sur les tribus Ġumāra ; Ibn ʿAskar, 1977 : 27 (*bilād Ġumāra*), 86 (*qabāʾil Ġumāra*). Voir aussi les écrivains orientaux Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, IX : 282, sur les *bilād Ġumāra* et Ibn al-ʿImād, 1986–1995, X : 117, évoquant le fait suivant : *ǧabal Ġumārā, bi-l-ġayn al-muʿǧama, min muʿāmalat Fās* ou « La montagne des Ġumārā, avec un point sur la *ġayn*, fait partie des dépendances de Fès » ; al-Qalqašandī, s.d., V : 159, 160, 173 (*ǧabal Ġumāra*), 187, 188, 247, semble mentionner le nom tribal sous la forme d'un ethno-toponyme. Ajoutons que les géographes orientaux al-Yaʿqūbī, 1892 : 357 (*balad yuqālu lahu Ġumayra*), al-Muqaddasī, 1906 : 57, *idem*, 1950 : 6/7, Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 89/64 et Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 80, informent d'une localité appelée Ġumayra située au nord du Maghreb occidental, non loin de Tanger et qui avait fait partie des territoires sous domination idrisside.

savons qu'il y avait de nombreuses tribus berbères : « Puis, à l'est de Dāy et Tādla, il y a les Berbères *banū* Walīm, *banū* Wīzakūn et Mandāsa (*al-Barābir banū Walīm wa-banū Wīzakūn wa-Mandāsa*) ; sur cette montagne qui domine Dāy, il y a un groupe des Ṣanhāǧa appelé Amlū (*qawm min Ṣanhāǧa yuqālu lahum Amlū*) qui y habite »[182].

1.7.2 *Le Maghreb central*

En allant vers le Maghreb central[183], dans la région de Constantine, on apprend que les terres de l'ancienne Cirta étaient arrosées par trois rivières qui provenaient de sources appelées par un nom signifiant en principe l'idée de couleur « rouge » : « Elles proviennent de sources connues comme sources Ašaqqār dont l'interprétation est ‹ noir › (*tafsīruhu sawd*) »[184]. Outre la confusion dans la traduction du géographe, ou bien alors la conviction qu'il pourrait s'agir d'un rouge foncé tendant au noir (en berbère, « noir » se dit notamment *tabarrīk*), on aura peut-être compris que le lexème berbère *ašaqqār* est arabisé pour les besoins de l'écriture du passage sur la base du vocable *ašqar* (« blond, roux, fauve alezan »). De fait, nous relevons dans l'ouvrage d'al-Idrīsī un toponyme nommé Tāzaggāġt appartenant aux territoires des Lamṭūna du Sahara[185]. Ce

182 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 242 ; *idem*, 1983 : 93–94/85 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 200, parle de Dāy comme d'une *madīna* ancienne et al-Idrīsī, 2010 : 26/65, signale le lieu dans *al-Maġrib al-aqṣā*.

183 Sur l'espace géographique que représente le Maghreb central (*al-Maġrib al-awsaṭ*) d'après les recueils de *nawāzil* de la fin du Moyen Âge, voir les remarques d'É. Voguet, 2014 : 268–271.

184 Al-Bakrī, 1965 : 63/131–132 (اشقّار), et note 1 de la traduction dans laquelle W. Mac Guckin de Slane dit tout de même que « *Acheggar* … est le berbère *Azeggagh* (rouge) mal orthographié. Noir en berbère se dit *tabarrik* ». V. Brugnatelli, 2014 : 134, relève le terme *aγeggal*, « noir » dans le *Kitāb al-barbariyya*. L'auteur andalousien tardif Abū l-Baqāʾ al-Balawī, s.d., I : 159, offre quelques détails sur le site de Constantine ; l'écrivain grenadin Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 271, cite le nom de la ville sous la forme *Qasanṭīna* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 83–84, sur Constantine et sa région.

185 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 220, 221 ; *idem*, 1983 : 72/62, 73/63 (تازاّغت). Sur les Lamtūna, voir Ibn Ḥawqal, 1938 : 105 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 180, 191, 192, 194, 201, 249, 268 ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 133, 179 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 192, sur les Ǧudāla et les Ṣanhāǧa « frères » des Lamtūna ; Ibn al-ʿArabī, 1996 : 367 ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 47 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 324 (*al-bilād al-Lamtūniyya*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 183, II : 318, parle d'*al-dawla al-lamtūniyya* d'al-Andalus ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 49 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 188, 189, 191, 286 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 477, 540, 584 et 134, 559 (*bilād Lamtūna*) ; Ibn al-Abbār, 1986 : 150, donne quelques vers d'un certain Abū l-Ḫaṭṭāb Ibn Wāǧib dans lesquels on relève l'expression *Lamtūna min Ḥimyar* ; al-Qalqašandī, s.d., III : 229, V : 210, 282, signale une *bādiyat al-Barbar* en référence au pays des Lamtūna

nom de lieu correspondrait à l'adjectif féminin « rouge » et qui selon K. Naït-Zerrad pourrait renvoyer à la région septentrionale du Sahara répondant au nom d'*al-Sāqiya al-ḥamrā'*, « le canal rouge »[186].

Outre les informations données antérieurement, rappelons qu'en berbère, l'adjectif « rouge » se dit par exemple *azūggār* chez les Beni Menacer de la région de Cherchell-Miliana, *azəggāġ*, dans le cas de la zone du Mzab où on trouve le mot *azūggāġ* et dans l'aire géographique de Ouargla où nous relevons le vocable *azaggār*[187]. Dans ce sens, précisons que dans les variantes régionales du berbère de Ouargla, de Kabylie, du Mzab et de Figuig, la notion de « rouge » et le verbe « rougir » se présentent sous les formes successives : *azəggaγ* (« rouge, roux, de couleur rouge »/*əzwəγ* (« être rouge, devenir rouge, rougir ») ; *azeggʷaγ* (« rouge, viande sans os »)/*ezweγ* (« rougir, brunir, prendre une teinte sombre ») ; *azᵊggʷaγ* (« rouge, de couleur rouge »)/*əzwəγ* (« devenir rouge ») et *lazwaγ* (« rougeâtre »)[188]. On indiquera ensuite que le mot est bien entendu documenté dans la région d'Augila sous la forme substantivée du masculin *zuâġ* (pl. *zuâġen*) et du féminin *tzuâġit* (pl. *tzuâġîn*) mais dans le *ǧabal* Nafūsa, on relevait au 13ᵉ/XIXᵉ siècle le vocable *zakwaġt* pour « la rouge » et à Sīwa, on a repéré le terme *aẓaggār*, « rouge »[189]. Finalement, signalons que l'on

localisé entre le Maghreb et le *bilād al-Sūdān*. Il doit s'agir de l'espace saharien compris approximativement entre le sud du Maghreb occidental et le nord de l'actuelle Mauritanie.

186 K. Naït-Zerrad, 2008 : 15.

187 Voir par exemple R. Basset, 1885a : 192 ; *idem*, 1887 : 62, *azaggār*, « rouge » dans le berbère du Gourara et du Touat, 78, *amān azūggār* « eau rouge » mot de passe en argot berbère du Mzab signifiant « vin » ; *idem*, 1893 : 88, dans un contexte linguistique zénète ; *idem*, 1895 : 108, 129, *azūggār*/*azūggāġ* pour « rouge » dans le Ouarsenis (Algérie) ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 259, « Rouge. *Haggar'*, pl. *haggar'en* (de *haggar'*, ‹ être rouge ›) » dans le touareg de l'Ahaggar ; J. Lanfry, 1973 : 419, *azgəγ* pour « être rouge, rougir » et *azəggaγ* et *zəggaγen* pour « rouge, de couleur rouge » dans l'aire de Ghadamès. Voir également L. Galand, 1984 : 310 et ss., au sujet des modifications des racines en touareg notamment autour du mot « rouge ».

188 J. Delheure, 1987 : 399–400 ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 961 ; J. Delheure, 1984 : 256 ; M. Kossmann, 1997, 447 (pl. *i-lazwaγ-en*). Pour les diverses variantes lexicales de la racine {ZWγ} dans un contexte afro-asiatique, voir G. Takács, 2000 : 335–336.

189 U. Paradisi, 1960 : 173 ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 79 (texte berbère) ; R. Basset, 1890 : 84. Sur la variante du berbère d'Augila, voir *EB*, sub nomine, VII, 1989 : 1052–1055 (K.-G. Prasse). Sur le site d'Augila (*Awǧila*) dans quelques sources arabes, voir al-Yaʿqūbī, 1892 : 345 (*ʿamal Awǧila*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 62, 67 (*ǧazīrat Awǧila*, avec le sens probable d'« oasis d'Augila » ?) ; al-Bakrī, 1965 : 14/35 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 298, 310, 311, 312 ; *idem*, 2010 : 38/73 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 147 (*Awǧila*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 64 (*madīna*) ; al-ʿAbdarī, 1968 : 85, 159 (*bilād Awǧila*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 131

trouve le terme *i-zwaγ* comme équivalent de « il est devenu rouge, rougir » dans le berbère de l'Ahaggar[190]. Dans un contexte d'histoire sociale du monde touareg, on sait que le mot *azəggaγ* renvoie à l'homme vivant de manière sédentaire et appelé *ḥarṭānī* par les Arabes. Traditionnellement, les groupes *izəggāγen* étaient des individus qui développaient une activité d'agriculteurs assujettis par contrat au cinquième par les propiétaires de terres, nomades ou sédentaires[191].

En repartant vers le sud-ouest d'Alger, dans la Mattīǧa, on trouve un nom de site signifiant le torrent, le ravin, le fossé, etc. et nommé *iġzar* (« De là jusqu'à la ville d'Iġzar »)[192]. Au sujet de ce dernier terme, il est curieux d'observer que William Mac Guckin de Slane, éditeur et traducteur du livre d'al-Bakrī, a introduit une phrase dans le corps de la traduction mais qui est inexistante dans le texte arabe. Celle-ci est en fait la translation du terme et se présente ainsi sous la plume du traducteur : « petite rivière en berbère ».

Ce terme se retrouve notamment dans les parlers mozabite et kabyle et il a respectivement les formes et les significations suivantes : *iġᵊzran* ou « vallée étroite, lit de rivière, ravin, fond de vallée » ; *iġʷezṛan* (pl. *iġʷezṛawen*) ou « ravin, cours d'eau d'un ravin »[193]. Dans les zones du *ǧabal* Nafūsa et Ouargla, indiquons que R. Basset, dans ses études sur la variante du taznatīt d'Algérie en général et du berbère des oasis du sud-ouest algérien en particulier, avait relevé la variante *iġzar* (pl. *īġzāran*) traduisant le « fleuve » d'une part, et les termes

(*madīna*), 506. À propos de l'histoire de l'oasis d'Augila, voir *EB*, sub nomine, VII, 1989 : 1050–1052 (W. Vycichl) ; V. Grazzi, 1991 : 6–7, sur Awǧila dans l'œuvre d'al-Idrīsī ; Y. Modéran, 2003 : 243–244, 245–246, au sujet d'Augila dans les textes anciens.

190 G. Takács, 2004b : 34.

191 Voir l'*EB*, sub voce, VIII, 1990 : 1209 (M. Gast) et *EB*, sub voce, VIII, 1990 : 1210 (S. Chaker) sur l'étymologie du mot *azəggaγ* ; A. Moussaoui, 2002 : 195, signale un quartier de Timimoun (Algérie) appelée Tazaggaḫt ; R. Bellil, 2006 : 73–75, a recueilli une histoire intitulée *Nahlu neγ-Teẓrū* dans le Gourara (Algérie) où il est question du lieu appelé Tzaggeġt.

192 Al-Bakrī, 1965 : 66/136. É. Masqueray, 1876 : 463, *irhzer* avec le sens de « torrent » en berbère tašāwīt (Aurès) ; M. Forstner, 1979 : 230 (310 et carte) ; S. Chaker, 1981 : 39. Pour une description tardive (8e/XIVe siècle) du site d'Alger, voir Abū l-Baqā' al-Balawī, s.d., I : 151–152 ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 45 (*bilād Mattīǧa*) ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 344 (*bilād Mattīǧa*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 488 (*madīnat Mattīǧa*).

193 Voir par exemple la *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 347, 148, *iġzr*, « grand ravin » ainsi que le glossaire notarial arabo-chleuh de Deren (daté de 1177/1764) *al-Maǧmūʿ al-lā'iq ʿalā muškil al-waṯā'iq* qui signale le terme *iġzer* comme équivalent de l'arabe *ḫandaq*, soit le « ravin », le « fossé » (J. Berque, 1950 : 361). Voir É. Laoust, 1942 : nº 123, 253 : « *iġzer*.- Pl. *iġezran*, ‹ torrent › et ‹ ravin › étroit et profond, où coule une eau claire et rapide qui peut se tarir en été » pour le Haut Atlas ; pour la version mozabite du mot, voir J. Delheure, 1984 : 157 et pour le kabyle, voir J.-M. Dallet, 1982–1985 : 636.

īġzar (pl. *iġzāran*) ou « fleuve » et *taġzart* ou « mare » d'autre part[194]. Toujours en relation avec le mot *iġzar*, précisons qu'il est présent en tant que toponyme dans le Gourara algérien sous la même forme. Cette région du Sahara central aurait abrité quelques lignages importants qui s'étaient, pour la plupart d'entre eux, consacrés principalement aux études religieuses et avaient construit des *qᵊṣūr* dès le début du 7ᵉ/XIIIᵉ siècle[195].

Dans l'ouest algérien, on trouve la mention d'une station située dans l'actuelle zone de Aïn Farès, et elle porte le nom de *ābār al-ʿaskar* qui est immédiatement traduit en berbère par *arsān* : « Connue comme les ‹ puits de l'armée › (*ābār al-ʿaskar*), c'est-à-dire l'armée de ʿUqba b. Nāfiʿ, et qui correspondrait à *arsān* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) »[196]. Signalons aussi que le vocable *tirsin* avec le sens de « puits » est bien connu et largement documenté dans les variantes dialectales berbères du bassin du Mzab[197].

Sur la route de Tādimakka à Kairouan, il y a la localité de Ouargla, très connue des écrivains arabes du Moyen Âge, que l'on atteint en cinquante jours de voyage. À ce propos, al-Bakrī donne un renseignement sur le contexte topographique du site examiné :

> De Tādimakka à Kairouan, tu auras à marcher pendant cinquante jours dans le désert pour atteindre Ouargla, qui compte sept forteresses appartenant aux Berbères (*wa-hiya sabʿat ḥuṣūn li-l-Barābir*), et dont la plus grande se nomme Aġram an īkāmman ou la « forteresse des pactes » (*ay ḥiṣn al-ʿuhūd*)[198].

194 R. Basset, 1885a : 166, *īġzar* (pl. *īġzarān*), « petite rivière » chez les Beni Menacer ; *idem*, 1893 : 44, 53, 62, 115 ; *idem*, 1895 : 108, 138, *īġzar* (pl. *īġzaran*) pour la « rivière » dans le Ouarsenis (Algérie) ; M.A. Haddadou, 2011 : 22, « Ighzer, ber. Iγzar, ‹ vallée, ruisseau, torrent, ravin ›. Ighzer Amokrane » ; M. Yeou, 2011 : 135, fournit trois noms toponymiques de la région de Figuig construits à partir d'*iγzer* : *iγzer ašerqey*, « l'oued du côté est », *iγzer ameqqṛan*, « le grand oued » et *ammas n iγzer*, « milieu du oued ». Sur le taznatīt au XIXᵉ siècle, voir la brève description donnée par E. Daumas, 1988 : 131 : « Le zenatia : il existe chez les tribus kabyles qui, remontant vers l'ouest, s'étendent depuis Alger jusqu'à notre frontière du Maroc ».

195 D'après l'étude de R. Bellil, 2003 : 378–380. Sur l'importance du berbère zénète au Sahara, voir S. Chaker, 1972 : 163–165 ; à propos du Gourara, voir *EB*, sub nomine, XXI, 1999 : 3188–3198 (J. Bisson) ainsi que R. Bellil, 2003 : 61–66, sur l'histoire des Zénètes dans le Gourara. La région est citée par exemple chez Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 440 (*Tīqūrārīn min bilād al-qibla*) ; *idem*, 2003 : 217, sous la forme *Tīkūrārīn* et Abū Rās al-Nāṣir, 2008 : 49, dans l'expression *quṣūr Tīkūrārīn*.

196 Al-Bakrī, 1965 : 72/147.

197 Voir S. Chaker, 1981 : 39 ; J. Delheure, 1984 : 175, pour le berbère mozabite.

198 Al-Bakrī, 1965 : 182/340 (اغرم ان ايكامّن) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 224. Voir M. Forstner, 1979 : 205 ; S. Chaker, 1981 : 38 ; Mª C. Jiménez Mata, 1990 : 126, recense un micro-toponyme

Plus au nord-ouest de la région de Ouargla, dans le Mzab, nous trouvons le mot *aġᵊrm* (pl. *iġᵊrman*, *iġᵊrmawen*) avec les sens de « cité, ville, village entouré de remparts, de murs » qui est encore largement utilisé dans les deux aires géographiques[199]. D'après l'écrivain ibadite al-Buġṭūrī, il existait un site du *ǧabal* Nafūsa appelé Aġram īnān qui avait été le lieu d'origine du savant ibadite Mūsā b. Ǧānā[200]. Dans les oasis du sud-ouest algérien, plus précisemment dans le Gourara, il existe un site qui aurait été le centre d'une histoire fameuse et qui est connu sous le nom de *aġam aqbu* ou « l'ancienne forteresse ». Il est aussi frappant de voir comment s'est développée dans le Gourara une abondante toponymie construite avec le terme *aġam* puisqu'on relève au moins vingt-quatre noms de lieux[201]. Précisons que le terme *aqbū* (pl. *īqūbān*) peut signifier, entre autres choses, « la caverne » et dans les régions d'Augila et d'El-Foqaha, dans l'actuelle Libye, on trouve les mots *aġârmi* pour le « village » et *aġârem*, équivalent de « château »[202]. Enfin, nous signalerons que le vocable *aġram* existe bien dans les variantes de la langue touarègue, et il doit sans doute être associé à un titre spécifique dans les milieux kanuri, à savoir *mai aġramma* ou « notable du village »[203].

Aġrūm (اغروم) > Agrón dans la région de Grenade. En relation avec la dernière référence, il faut rappeler que le vocable pan-berbère *aġrūm* a le sens générique de « pain » ; V. Blažek, 2014 : 283–284, sur une possible origine phénico-punique du mot berbère *aġrūm*.

199 Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 247, 67, *iġrm*, « grenier-citadelle, village » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 8, 131 ; J. Delheure, 1984 : 154 ; R. Basset, 1887 : 65, *aġram* (pl *īġarmāwan*), « village » dans le berbère du Gourara et du Touat ; *idem*, 1893 : 97, 215, *aġram* (pl. *iġᵊrmāwan*) dans la variante zanātiyya du berbère ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 287, « *Ar'rem*, pl. *ir'erman* (m.) ‹ ville, village, hameau › » dans le touareg de l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 144, 257, *aɣrem*, « village » en touareg ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 121, « *aɣrəm*, *iɣərman*, ville ; *taɣrəmt/ši-* : *tiɣərmaten*, *šiɣărmaten* (*tə/tə*) f. dim. village » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr. Voir V. Prevost, 2008a : 136.

200 Al-Buġṭūrī, 2009 : 141, 145 (اغرم اينان).

201 Sur cette histoire et la toponymie de cet espace géographique, voir R. Bellil, 2006 : 33–34 ; *idem*, 2003 : 349, 360, 407 et 472–476, sur la transmission de la langue zanātiyya dans le Gourara.

202 Sur le terme *aqbu*, consulter R. Basset, 1885b : 34 ; *idem*, 1895 : 113, 120, *aḫbū* (pl. *īḫūbā*), donnant le sens de « trou » dans le Ouarsenis (Algérie) ; É. Laoust, 1942 : nº 166, 263, *aḫbu*, « trou » dans le Haut Atlas. À propos des grottes et des cavernes au Maghreb occidental médiéval, voir J.-P. van Staëvel, 2010 : 313–316 ; M. Meouak, 2010b : 328–332, sur les vocabulaires arabe et berbère ; T. Lewicki, 1967a : 13–18, sur les cultes liés aux grottes, aux rochers, aux pierres et à l'eau ; U. Paradisi, 1961 : 301 ; sur le berbère d'El-Foqaha, voir *EB*, sub voce, XIX, 1997 : 2886–2889 (K.-G. Prasse).

203 Voir K.S. Vikør, 1999 : 60–61 ; J.-C. le Quellec, 2011 : 189, signale un nom de lieu *I-n-Taɣremt*, « le lieu du petit village », dans le plateau du Mesāk, au Sahara.

Toujours au Maghreb central, nous sommes renseignés sur des lieux comme Nahrawayn, Dakkamā/Dakkama/Dakma et Ūsaǧīt/Awsaǧīt/Ūsaḥant/Awsaḥant[204] qui sont peuplés par des éléments berbères Kutāma et Mazāta[205] : « Dans la majorité, sa population est berbère des Kutāma et des Mazāta (*wa-l-ġālib ʿalayhā al-Barbar min Kutāma wa-Mazāta*) » ; « Ses habitants sont des Kutāma (*wa-ahluhā min Kutāma*) » ; « C'est un village {appartenant} aux Berbères (*wa-hiya qarya li-l-Barbar*) »[206].

En guise de précision concernant l'origine du nom tribal Kutāma, indiquons que W. Vycichl avait suggéré que le terme pourrait avoir une relation avec le grec *Ogdaimoi* (dans le Fayyūm d'Égypte) puis le latin *Ucutam*(*ani*) pour en arriver à Kutāma[207]. Nous ne saurions nous prononcer sur la validité ou non de

---

204 Sur ces sites du Maghreb central, voir par exemple le chroniqueur tunisien tardif Maḥmūd Maqdīš, 1988 : I, 128, qui, sur la base des géographes médiévaux, dit : *Dakkama* [...] *wa-aṣluhā Kutāma* et *Ūsaḥant/Awsaḥant wa-hiya qarya li-l-Barbar*. Voir également M. Fortsner, 1979 : 177, 179 ; P.-L. Cambuzat, 1986, II : 19–20, 57–58, 79–81 ; M. Meouak, 2009a : 129, 134 ; *idem*, 2009b : 89, 90, 91 ; *idem*, 2010c : 65–66.

205 Voir un exemple d'ethno-toponyme avec le site (*bi-mawḍiʿ yuqālu lahu*) de Kutāma dans la région de Marrakech dans Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 478. Sur les Kutāma, voir al-Raqīq, 1990 : 110 (*Ǧīǧal min nāḥiyat Kutāma*) ; al-Darǧīnī, 1974, I : 92 ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 38 (*wa-nazalat Kutāma bi-Ifrīqiya wa-l-Zāb*), 41, 55, 96, 97 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 190, 208, 249 ; Ibn al-ʿArabī, 1996 : 366 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 116, 164, 229, 266, 430, 498, 576, 607, 619 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15 ; al-Qalqašandī, s.d., I : 361, III : 354, V : 166, évoque la *qabīla* des Kutāma ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 52, 53, 80, 96, 128, 328, II : 259. Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, I : 75, 361, IV : 104, VI : 227, VII : 21, 22, cite un *ǧabal Kutāma* ; *idem*, 2005, I : 18, 31, 240, 265, 275, 292, II : 90, 107, 224 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 128 et Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 184, 569, signalent un *ǧabal Kutāma* connu sous le nom de *ǧabal* (*banī*) *Zaldawī* dans la région de Jijel ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 85, évoque le *sūq banī Zandawī*, non loin de Jijel. Quant aux Mazāta du Maghreb centro-oriental, voir les données fournies par *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1970 : 108, 109, 112, 114, 116 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 147, sur le *arḍ Mazāta* dans le sud de l'Ifrīqiya ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 53, 79, 128. Au sujet des diverses stratégies de pouvoir élaborées par les Kutāma du Maghreb centro-oriental, voir M. Talbi, 1968 : 319–320, 576 et ss., 602 et ss. ; M. Forstner, 1979 : 57–60, 64, 67, 116, 151 ; D. Souidi, 1994 : 180–184 ; I. Jadla, 2003 : 504–510, sur les difficultés politiques des Fatimides avec les Kutāma ; M.S. Ṭaqqūš, 2007 : 88–90, au sujet du rôle politique des Kutāma et des Zanāta à l'époque du *mahdī* ʿUbayd Allāh ; H. Kitouni, 2013 : 53–57, sur la place des Kutāma dans l'histoire de la Kabylie orientale au Moyen Âge.

206 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 296 ; *idem*, 1983 : 160/147. À propos de ces deux tribus berbères, voir Ibn Ḥazm, 1962 : 497, 498.

207 W. Vycichl, 2005 : 42 ; L.-Ch. Féraud, 2001 : 133, évoque aussi les Kedamouziens d'époque romaine comme ancêtres des Kutāma de la Kabylie orientale ; Y. Modéran, 2003 : 468–469, sur les Ucutamani dans les textes anciens, 701, pour une possible équivalence entre les Ucutamani et les Kutāma des sources arabes ; *EB*, sub nomine, XXVIII-XXIX, 2008 :

cette hypothèse car ces questions vont bien au-delà de nos propres compétences. Il paraît donc évident que pour vérifier un tel postulat, il faudrait maîtriser correctement, en plus des principales langues des domaines sémitique et afro-asiatique, le grec et le latin[208].

1.7.3 *L'Ifrīqiya et les espaces libyens*[209]

Dans une notice compilée par al-Idrīsī et consacrée à un émir arabe nommé al-Miswar, il est question de l'origine du nom de la tribu berbère des Huwwāra[210]. Ce récit est sans doute à classer entre genre légendaire et notice historique dont le fond et la forme restent difficile à vérifier dans la littérature arabe. Mais il n'en reste pas moins que ce document narratif constitue sans aucun doute une pièce intéressante à archiver dans le dossier des origines des tribus berbères. Le fond de la narration est constitué par un voyage qu'al-Miswar réalisa en terres africaines en provenance du Ḥiǧāz et qui le mena du Nil jusqu'à la

---

4269–4270 (J. Desanges) ; H. Kitouni, 2013 : 47, sur une inscription livrant le titre de *Rex gentis Ucutamanorum* retrouvée au col de Fdoulès (Souk el Kedim). Voir *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1970 : 108, 109, 112, 114, 116, sur les Mazāta du Maghreb centro-oriental et *ibidem* : 57, 61, 64, 65, 68–71, 93–96, 101–103, 120–122, 129–135, 154–158, 171, 183, 193, 199, 202, 204, 210, 214, 219, 236, 251, 256, 260, 263, 264, 270, 271, 278, au sujet des Kutāma ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 290, 354 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 132, sur le *balad Kutāma* et les *bilād Kutāma* au Maghreb centro-oriental ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 195–197, en fait un *baṭn* des Barānis ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 180 (*Kutāma*) ; ʿIyāḍ b. Mūsā, 1968 : 357, 408 ; Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985 : 114 (*balad Kutāma*), 117, 216 (*wuǧūh Kutāma*), 352 ; Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 23, 24, 32, 59, parle de *šuyūḫ Kutāma*, de *quwwād Kutāma*, de *ʿaskar Kutāma*, d'une *ǧamāʿa min wuǧūh Kutāma* et d'une *ǧamāʿa min al-awliyāʾ al-Kutāmiyyīn* ; al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 39, 44 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 86, 87, 88, 96, 103 (*nawāḥī Zanāta*) ; al-Muqaddasī, 1906 : 232 ; *idem*, 1950 : 30/31 (*bāb Kutāma* à Palerme, en Sicile) ; *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1978 : 91, 221, 323 (*riǧāl Kutāma*), 219, 241, 248, 249, 254 (*šuyūḫ Kutāma*), 526 (*rahṭ Kutāma*).

208 S. Chaker, 2012 : 101–103, signalait à juste raison que l'étude du berbère et de l'afro-asiatique renfermait d'énormes difficultés notamment du point de vue de la méthodologie et se devait de prendre en compte, entre autres outils indispensables, la préhistoire, l'anthropologie et la linguistique.

209 Dans le cadre de ce chapitre, il faut préciser que par Ifrīqiya, nous entendons les territoires qui englobent *grosso modo* la Tunisie d'aujourd'hui et une petite partie de l'est de l'actuelle Algérie. Cependant, sur le détail de l'organisation de l'Ifrīqiya au début de la conquête arabe des territoires de l'ancienne Afrique byzantine et la formation des subdivisions administratives, voir M. Benabbès, 2011 : 281–286.

210 Pour une première approche de l'histoire des Huwwāra, voir M. Talbi, 1968 : 288–289, 678–679 ; *EI*², sub nomine, III, 1975 : 305–309 (T. Lewicki) ; *EB*, sub nomine, XXIII, 2000 : 3513–3521 (M. Gast) ; Y. Modéran, 2003 : 767–780.

région de Tripoli[211] car ayant perdu ses chameaux, il s'était mis en tête de les retrouver. Mais voyons ce que raconte le géographe arabe :

> Passant par les montagnes de Tripoli, il demanda à son serviteur : « où sommes-nous ? », « en Ifrīqiya » répondit le serviteur. « Nous nous sommes laissés emporter ». En effet, chez les Arabes, *tahawwur* est l'emportement stupide et pour cela, il a été surnommé avec le terme Huwwārā (*la-qad tahawwarnā, wa-l-tahawwur ʿinda al-ʿArab huwa al-ḥumq, fa-summiyya bi-hāḏihi al-lafẓa Huwwārā*)[212].

À l'est de l'Ifrīqiya, dans un passage relatif à l'île de Djerba, le géographe fait un commentaire sur les pratiques de langue de sa population : « Leur idiome, tant chez l'élite que chez le peuple, est la langue berbère (*wa-kalāmuhum bi-l-barbariyya ḫāṣṣatuhum wa-ʿāmmatuhum*) »[213]. Cette dernière information a été

---

211 Sur Tripoli d'Occident dans les sources arabes, voir par exemple al-Yaʿqūbī, 1892 : 346–347 (*madīna*, *ǧibāl Ṭarābulus* ; *yaskunuhā qawm min al-Barbar min Zanāta wa-Luwāta wa-l-Afāriqa*) ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 86/62, 88/63, 91/66 (*Ayās wa-hiya Aṭrābulus ay ṯalāṯ madāʾin*), 224/169 ; al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 37, 38 (*madīna mabniyya min al-ṣaḫr ʿalā sāḥil baḥr al-Rūm*), 46 ; al-Muqaddasī, 1906 : 24, 55, 216, 224 ; *idem*, 1950 : 4/5, 12/13, 62/63, 64/65 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 247, 298, 299, 307, 308 ; *Kitāb Hurūšiyūš*, 2001 : 30, signale le toponyme et la Tripolitaine (*al-balad allaḏī yudʿā Ṭarbalṭāna wa-hiya Ṭarābulus wa-huwa balad al-Barābir*) ; al-Raqīq, 1990 : 19, 26, 31, 46, 76, 91, 104, 109, 110, 123, 150, 156, 166, 169, 185, 199 ; Yāqūt al-Rūmī, 1846 : 25 (*wa-qīla Aṭrābulus bi-l-rūmiyya ṯalāṯ mudun*) ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 366 (*arḍ Ṭarābulus*) ; Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, 1989 : 215/214 ; Ibn Baṭṭūṭa, 1997, I : 137, 139, 140, 178, II : 254 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, II : 31, 37, 185, 238 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 129.

212 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 223 ; *idem*, 1983 : 73–74/64–65 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 216 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 54, rapporte des détails relatifs au terme *huwwāra* et sur le fait que le mot *tahawwur* signifie l'« emportement » (*al-ḥumq*) chez les Arabes. Voir les notes de V. Grazzi, 1991 : 6, basées sur al-Idrīsī.

213 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 305 ; *idem*, 1983 : 172/156. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, J.-M. Venture de Paradis, 1983 : 94, dit des habitants de Djerba qu'« Outre la langue arabe qu'ils parlent, ils ont une langue particulière qui n'a aucune analogie avec l'arabe » ; l'écrivain et diplomate français, mort en 1799, fait allusion à la langue berbère qu'il connaît puisque son ouvrage posthume *Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère* sera publié à Paris en 1844. De fait, dans *ibidem* : 50, il dit avec une certaine anxiété « J'ai employé mes moments de loisir dans ce pays à apprendre cette langue. J'en ai fait un dictionnaire très complet et très exact, remplis de phrases qui serviront d'appui aux règles grammaticales que je me propose de joindre à ce vocabulaire. Les savants seront donc à même de décider ce que c'est que cette langue, en cas cependant que le gouvernement veuille se charger des frais de l'impression de cet ouvrage, dont mes modiques facultés ne me permettent pas de faire les avances ».

partiellement reprise par le chroniqueur tardif Maḥmūd Maqdīš (début du 13e/xixe siècle) qui dit littéralement : « C'est une île peuplée de tribus berbères (*qabāʾil min al-Barbar*) ; leur idiome est en majorité la langue berbère (*wa-kalāmuhum bi-l-barbariyya akṯar*) »[214].

Parmi les renseignements fournis par al-Bakrī sur les régions orientales à l'Ifrīqiya, nous trouvons une notice relative aux usages linguistiques de la ville de Surt[215], à l'est de Tripoli de Libye, sur la côte méditerranéenne : « Et ils parlent dans un jargon qui n'est ni de l'arabe, ni du persan, ni du berbère, ni du copte (*wa-lahum kalām yatarāṭanūna bihi laysa bi-ʿarabī wa-lā ʿağamī wa-lā barbarī wa-lā qibṭī*) »[216]. S'agit-il du latin d'Afrique relativement bien documenté ou bien alors d'une langue africaine à proprement parler ? Sur ce point crucial, signalons que T. Lewicki avait posé l'hypothèse selon laquelle il pouvait s'agir de la langue punique avec d'anciens éléments libyco-berbères. Par la suite, l'historien-arabisant Jacques Thiry était revenu sur le sujet émettant l'idée que le géographe de Huelva faisait vraisemblablement référence « aussi à un idiome latin ou grec ayant évolué de façon autonome et dont la source d'Al-Bakrī n'aurait pu déterminer l'origine »[217]. Mais tout cela étant dit, à l'heure actuelle, il semble plus raisonnable de se contenter de poser des hypothèses car rien ne nous permet de résoudre définitivement le problème.

Au sujet des environs du site de Nafzāwa, à six jours à l'ouest de Kairouan[218], on dit qu'il y avait une rivière de couleur peut-être jaune : « Dans la ville de

---

214 Maḥmūd Maqdīš, 1988, i : 141.

215 Sur la ville de Surt et ses environs, voir H.R. Idris, 1962, i : 42, ii : 463 ; J. Thiry, 1995 : 311–316 ; W. Vycichl, 2005 : 32, sur le toponyme *Syrtis Major* ; J.-M. Mouton, 2012 : 102–109, sur la genèse de la ville islamique et à l'époque berbère-ibadite.

216 Voir al-Bakrī, 1965 : 6/19. Sur le site de Surt dans les sources arabes, voir al-Raqīq, 1990 : 110, 123, 170 ; al-Yaʿqūbī, 1892 : 344 (*madīnat Surt*), 345, 346 (*ʿamal Surt*) ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 86/62, 224/169 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 68 (*wa-bihā qabāʾil min al-Barbar* ; *qaṣabat Surt*), 157 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 298, 310, 312, 313, 314 ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, vii : 620, 665 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 312, 389 ; al-ʿAbdarī, 1968 : 85, *quṣūr* (« fortifications ») et *quṣayrāt* (« petites fortifications ») à Surt. Voir T. Lewicki, T. Kotula, 1986 : 259–260, à propos de la langue copte et suggérant l'hypothèse selon laquelle il pourrait s'agir de nabatéen (*al-nabaṭī*) au lieu de copte (*al-qibṭī*) à partir d'une étude paléographique des manuscrits du livre d'al-Bakrī démontrant ainsi une erreur graphique entre la *qāf* et la *nūn*, ces deux consonnes ayant deux points ; V. Grazzi, 1991 : 13–14, d'après la *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq* ; H. de Felipe, 2008 : 25 ; J.-C. Ducène, 2012a : 89–90, dans les itinéraires compilés par al-Idrīsī dans son *Uns al-muhağ wa-rawḍ al-furağ*.

217 T. Lewicki, 1983 : 54 ; J. Thiry, 1995 : 313–314.

218 Sur les sites de Nafzāwa et Kairouan, voir par exemple al-Yaʿqūbī, 1892 : 348 (sur Kairouan, il est dit : *wa-bihā ʿAğam min ʿAğam al-balad al-Barbar wa-l-Rūm wa-ašbāh ḏālika*) ainsi que les descriptions tardives mais non moins utiles d'Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 578 et Maḥmūd Maqdīš, 1988, i : 115, 115–117. Voir également H.R. Idris, 1962, i : 48, 104,

Nafzāwa, il y a une rivière appelée *tāw*(*a*)*rġā* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) »[219]. Puis, grâce aux historiens maghrébins tardifs al-Zarkašī et Maḥmūd Maqdīš, on apprend que dans le sud-est de l'Ifrīqiya, il y avait un site répondant au nom de Tāwarġa/Tāwarġā[220]. Indiquons en plus que sur le tronçon de route qui va de Tripoli à Ṣurt, juste après Raġūġā, nous rencontrons une localité appelée Tāwarġā[221].

Ces dernières évocations ne sont pas sans rappeler le sens du mot dans le contexte des réseaux hydriques et de l'irrigation des terres que nous avons eu l'occasion d'examiner plus haut pour le Maghreb occidental. En effet, on trouve le mot *targa* (pl. *tirganen*) dans la région de Tabalbala (nord-ouest du Sahara algérien) qui désigne à la fois la terre irriguée par l'eau de la foggara (*fuğğāra*) et le réseau de distribution de cette même eau[222]. Toujours dans le Sahara algérien, on trouve également quelques variantes du mot. Par exemple au Mzab, on relève le vocable *tarğa* (pl. *tirᵊğwin*) avec le sens de « canal d'irrigation, rigole » ; et à Ouargla, on recueille le vocable *targa* (pl. *targīwīn*) = « rigole d'irrigation, canal ou ruisseau ». Plus au nord du Maghreb central, dans l'actuelle Kabylie, on a la variante *tarġa* (pl. *tireġwa*) qui correspond au « canal, fossé d'irrigation, caniveau, séguia »[223]. La maîtrise et la distribution de l'eau étaient

---

105, 133, 162, 223, 399, II : 412, 467, 469, 470 (sur le toponyme Tāw(a)rġā), 474, 497, 521, 718, 746, 758, 761 ; J. Thiry, 1995 : 47, 120, 163, 164, 165, 166, 176, 190, 254, 263, 264, 275, 338, 339, 407, 472.

219 Al-Bakrī, 1965 : 47/101. Signalons également le site de Tarġa, entre Ceuta et Bādīs, mentionné dans la chronique d'Abū ʿAbd Allāh al-Tanasī, 1984 : 41. Voir S. Chaker, 1981 : 41 ; M. Kossmann, 2004 : 54, 56, *tahga*/*tharga*, « canal d'irrigation », dans les dialectes berbères situés au nord du Touat (Algérie). On se souviendra de la mention d'Ibn Ḥawqal, 1938 : 105, faite au sujet de la tribu des Tarğa localisée non loin de Siğilmāssa, et sur laquelle on verra les observations de T. Lewicki, 1971 : 173 ; H.T. Norris, 1986 : 141 ; V. Prevost, 2008b : 60, 64, 66, 75, et 175, 300, sur un *ʿayn* Tāw(a)rġā.

220 Al-Zarkašī, 1998 : 299 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 130.

221 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 298 ; *idem*, 1983 : 168/143 ; al-Yaʿqūbī, 1892 : 344, 346, avec la graphie Tawarġa (*mawḍiʿ*) ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 86/62, 224/169 ; al-Darğīnī, 1974, I : 39, Tāwarġā. Sur ce toponyme, voir M. Talbi, 1968 : 303 ; V. Grazzi, 1991 : 7 ; I.B. Baḥḥāz, 2010 : 92, 93 ; J.-C. Ducène, 2012a : 89.

222 Sur cette question, voir P. Trousset, 1986 : 179, 180 ; M. Tilmatine, 1996 : 190, relève le mot *targa*/« seguia, rigole » dans le *kwara n dzyey* (parler berbéro-songhay) de la zone de Tabalbala dans le sud-ouest de l'Algérie. Sur la strate linguistique berbère du *kwara n dzyey* de Tabalbala, voir L. Souag, 2010 : 177–178, 185–186.

223 Sur ces trois variantes régionales, voir J. Delheure, 1984 : 172 ; *idem*, 1987 : 272 ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 712 ; M. Kossmann, 1999 : § 395, 156, *targa*, « canal d'arrosage ». Voir également R. Basset, 1893 : 44, *tarğa* au Mzab et *targa* (pl. *targīwīn*) à Ouargla, tous deux avec le sens de « canal » ; M. Kossmann, 1997 : 481, *targa* (pl. *ti-regw-in*), « rigole d'irrigation » dans le berbère de Figuig ; M.A. Haddadou, 2011 : 28, « Touarga, ber. Tawarga, fourmilière ». On

fondamentales pour la survie des communautés rurales comme par exemple dans le village de Merzouga situé en plein Tafilalt. En effet, il y aurait encore de nos jours un personnage chargé de veiller à la bonne gestion des ressources hydriques qui détient les charges d'*amghar n-aman* (« chef de l'eau ») et *amghar n-targa* (« chef de la rigole »)[224]. Finalement, on signalera que chez les Ghoujdama du Haut Atlas, on emploie encore le vocable *targa* (pl. *tirggwa*) pour signifier le « canal d'irrigation »[225].

En Ifrīqiya, nous trouvons une indication sur un lieu appartenant au territoire proche de Tozeur arrosé par trois ruisseaux et couvert de sable blanc fin comme de la farine, et répondant au nom de *šaraš* (« écoulement ») : « Et dans leur langue (*bi-lisānihim*), ils appellent cet endroit *šaraš* »[226]. La locution *bi-lisānihim* « dans leur langue » placée dans un tel contexte peut, à notre avis, laisser entendre qu'il s'agit de la langue berbère.

Dans une description particulièrement intéressante de l'arganier, arbre caractéristique du domaine saharo-sahélien, al-Idrīsī donne l'une de ses variantes lexicales en langue berbère : « Dans cette montagne pousse un grand arbre qui s'appelle *arqān* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) »[227]. En suggérant une rela-

---

signalera également d'après R. Basset, 1887 : 40, le terme *tiǧant*, « canal » dans le berbère de Timimoun.

224 Sur ce point, voir M.-L. Gélard, 2003 : 28 (note 4) et 29 ; A. Amahan, 1983 : 207, 210, donne les expressions *ass an waman*, « une journée d'eau » et *ddaw trga*, « sous le canal, les terres irrigables » en usage dans le village d'Abadou de Ghoujdama (Haut Atlas marocain) ; *idem*, 1983 : 123–125, sur « L'importance du canal dans la division spatiale » de ladite région.

225 Voir A. Amahan, 1998 : 302.

226 Al-Bakrī, 1965 : 48/103. Voir V. Prevost, 2008b : 176–177.

227 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 230 ; *idem*, 1983 : 81/72. Dans l'ouvrage d'al-Bakrī, 1965 : 162/307, *harǧān*, « arganier » ; *ibidem* : 163/308, *halǧān* ; Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 1991 : 153/295, *arqān* ; *idem*, 2004 : nº 4968, *harāǧān* ; *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 463, 83, *argan*, « arganier » ; le glossaire notarial arabo-chleuh de Deren (daté de 1177/1764) *al-Maǧmūʿ al-lāʾiq ʿalā muškil al-waṯāʾiq* donne le berbère *argan* et l'arabe *harǧān* (J. Berque, 1950 : 379) ; Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 34 (texte berbère)/16 (traduction), *argān*. Voir T. Lewicki, 1974c : 108–109, sur l'usage de l'argane en Afrique de l'Ouest au Moyen Âge ; H. Venzlaff, 1977 : 82–83, sur l'argane comme l'un des ingrédients de la pharmacopée marocaine (*zarīʿat argān, arkān, argān, zīt argān*) ; S. Chaker, 1981 : 38 ; al-Muḫtār w. Ḥāmidūn, 1994 : 219, sur le toponyme mauritanien Arqān ; O. Bencheikh, 1995–1996 : 169–170, documenté en al-Andalus sous la forme *ārkān* ; F. Corriente, 1998 : 271, *arq/k/ǧān*, « argane » ; *idem*, 2003 : 222–223, relève les arabismes espagnols *argán* et *erguén* ; N. van den Boogert, 2000 : 364, 373 ; J. Bustamante Costa, 2002 : 213–214, à propos de l'*argan* ; M. Tilmatine, 2002 : 476–477 ; F.E. Beyhl, 2004 : 2, 11 ; M. Alahyane, 2004 : 19 ss., sur l'arganier dans la région de Lakhsass (Anti Atlas marocain) ; W. Vycichl, 2005 : 89 ; H. Stroomer, 2008 : 107–110, sur l'argane et l'arganier en tašalḥīt.

tion hypothétique avec le mot berbère *arqān*, indiquons que les sources arabes médiévales signalent qu'il y avait un site appelé Arǧān (Arkān ?) situé en plein *ǧabal* Nafūsa. Dans la continuité des éléments fournis précédemment, indiquons que le géographe arabe Ibn Ḥawqal et l'écrivain ibadite al-Šammāḫī font état du lieu en association avec une femme pieuse répondant au nom de Zūraġ al-Arǧāniyya qui vécut probablement dans la première moitié du 3e/IXe siècle[228]. En plus, nous savons qu'al-Buġṭūrī évoque le premier protagoniste dans un bref passage consacré au *faqīh* Maṣlūkan. Ensuite, ce dernier auteur cite le toponyme Arǧān au cours d'une notice relative à Maknā al-Wanzīrifiyya, originaire du village de Tin wanzīrif et héros d'une anecdote contée en langue berbère[229]. Au terme de cette notice consacrée à l'argane, indiquons que l'hagiographe Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī (*circa* 705/1305)[230], auteur d'un ouvrage intitulé *al-Minhāǧ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*, mentionne le *zayt argān* qui n'est autre que l'huile tirée de cet arbre huileux à épines[231].

Nous voici maintenant dans la région de Gafsa. Au sujet de cette zone aride, le géographe al-Idrīsī offre quelques informations de grand intérêt quant aux origines de la population et à ses usages linguistiques : « Ses habitants sont berbérisés et la plupart d'entre eux parlent la langue latine d'Ifrīqiya {d'Afrique ?} (*wa-ahluhā mutabarbarūn wa-akṯaruhum yatakallamū bi-l-lisān al-laṭīnī al-ifrīqī*) »[232]. Sur ce dernier point, ouvrons une parenthèse pour rappeler qu'Ibn Ḫaldūn s'est également intéressé à la présence de la langue latine au Maghreb. L'écrivain semble observer une certaine dualité romaine et grecque quand il évoque le fait qu'au Maghreb : « On y trouve l'écriture latine, l'écriture de ceux des Rūm qui sont des Latins, et qui ont aussi une langue qui leur est propre (*wa-minhā al-ḫaṭṭ al-laṭīnī ḫaṭṭ al-Laṭīniyyīn min al-Rūm wa-lahum ayḍan lisān muḫtaṣṣ*) »[233]. Enfin, à propos des modalités de peuplement des diverses régions de l'Ifrīqiya, nous apprenons par exemple que dans les

---

228 Ibn Ḥawqal, 1938 : 106 ; al-Šammāḫī, 1995 : 169, 231, sur le site d'Arǧān et *ibidem* : 167, sur Zūraġ al-Arǧāniyya.

229 Al-Buġṭūrī, 2009 : 120–121, 122–123.

230 Sur cet écrivain et son livre, voir H. Ferhat, 2003 : 18 ; J.J. Sánchez Sandoval, 2004 : 60–61 ; H. Ferhat, 2007 : 297–299.

231 Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 360 (زيت ارچان). Sur la place de l'argane dans la cuisine traditionnelle de Rabat, voir L. Abu-Shams, 2002 : 53 {'RGN}.

232 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 278 ; *idem*, 1983 : 139/127 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 478, avec une légère différence entre les deux textes. Sur la question de l'usage de la langue latine au Maghreb médiéval, voir T. Lewicki, T. Kotula, 1986 : 257 ; J.-L. Charlet, 1993 : 244–245 ; J. Thiry, 1995 : 301 ; V. Prevost, 2007 : 472–473 ; *idem*, 2008 : 241–242.

233 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, III : 206. Voir P. Larcher, 2006a : 56.

monts du Wāslāt, situés dans la Tunisie centrale, il y avait divers sites habités par des tribus berbères (*qabāʾil min al-Barbar*)[234].

Plus au sud-est, dans des territoires qui constituent une partie de l'actuelle Libye, nous nous retrouvons sur le site fameux de *Leptis Magna* (Labda)[235]. Le géographe arabe cité plus haut nous renseigne sur une importante confédération tribale berbère. Il dit en effet que parmi les ruines dues aux ravages des Arabes sur le lieu, il y avait deux forts (*qaṣrān kabīrān*) peuplés par un groupe de Berbères issus des Huwwāra (*qawm min Huwwārat al-Barbar*)[236]. Si l'information antérieure n'est pas en soi une découverte exceptionnelle, car on en relève d'autres dans les sources arabes, il est à noter que les données textuelles offrent parfois des précisions fort utiles quant au type de peuplement tribal comme c'est le cas chez al-Bakrī. En effet, le géographe dit au sujet du village de Munāstir ʿUṯmān, près de Kairouan, qu'il était peuplé d'Arabes, Berbères et

234 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 294 ; *idem*, 1983 : 157/145 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 126–127, décrit la région du *ǧabal Waslāt*.

235 W. Vycichl, 2005 : 32, sur l'origine du nom. Voir *Kitāb Hurūšiyūš*, 2001 : 30 (*Labṭa*) ; al-Yaʿqūbī, 1892 : 346 (*ṯumma Labda wa-hiya ḥiṣn ka-l-madīna ʿalā sāḥil al-baḥr*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 69 (*Labda*) ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 91/66, dit que les Huwwāra peuplèrent la *madīna* de Ayās, c'est-à-dire Tripoli (Libye) alors qu'un historien tardif comme Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 64, indique que les Huwwāra habitèrent le site de Labda (*wa-nazalat Huwwāra madīnat Labda*) ; al-Idrīsī, 2010 : 37/72, mentionne le site sur un itinéraire qui va de *qaṣr* Qālayūša jusqu'à Labda ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 38 (*wa-nazalat Huwwāra Aṭrābulus*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, III : 26 (*Labda*), VII : 91 (*Labda*), 324 (*Labda*) ; al-ʿAbdarī, 1968 : 236 (*madīnat Labda*) ; al-Suyūṭī, 1967–1968, I : 144 (*madīnat Labda*, habitée par des Huwwāra) ; al-ʿAdwānī, 2005 : 265, 297 (*qaryat Labda*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 145 (*madīnat Labda*, peuplée par des Huwwāra). Voir H.R. Idris, 1962, II : 462, 672 ; U. Rebstock, 1983 : 18–25, sur les révoltes des Huwwāra dans les domaines ibadites.

236 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 308 ; *idem*, 1983 : 175/159. Sur les Huwwāra, voir également Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 83 ; al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 44 ; *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1970 : 189, 194 ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 290, 370 ; al-Wisyānī, 2009, I : 381 (*Huwwārat Asūf*) ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 752 (*Huwwārat Aǧlū*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, V : 317, VI : 11, 270, VII : 271, VIII : 430, 434, 439, 440, 498, 624, IX : 569 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 42, 76, 126, 235, 282, 329, 427, 441, 508, 558 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 28 ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 46 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 27, Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 180, 205, 236 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 53, 60, 79, 80, 127, 145, 325, 350, 566. La problématique de l'origine des Huwwāra a déjà suscité de nombreux débats parfois ardus. Sur leur histoire, voir par exemple E. Savage, 1997 : 119–125 ; M. Naïmi, 2004 : 39–46 ; M. Gast, 2005 : 30–32. Quant au site de *Leptis Magna* chez l'écrivain arabe, voir V. Grazzi, 1991 : 18 ; A. Siraj, 1992 : 931, sur *Lepide* dans la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain (XVIe siècle) ; J.-C. Ducène, 2012a : 90–91 ; P. Pentz, 2002 : 20, 31–32, 44, 49, 51, 107, 158, sur le lieu examiné entre la fin de l'Antiquité et le début de l'époque islamique.

« Africains » (*wa-bihā ʿArab wa-Barbar wa-Afāriq*)[237]. Mais qui sont ces Afāriq(a) si souvent associés aux Barbar ? Il est difficile de répondre à cette question qui, nous le reconnaissons bien volontiers, nécessite d'abord la maîtrise parfaite de plusieurs langues (latin, punique, grec) permettant d'accéder aux textes anciens. Par exemple, J. Thiry soutient l'idée, à notre avis plausible, qu'ils devaient être des « Berbères romanisés ». Mais qu'en est-il de l'origine des Barbar ?[238] Ne pourrait-il pas être question alors des peuples autochtones, non romanisés et ayant pu garder leur essence africaine ? Dès lors, il s'avèrerait indispensable de revenir sur l'examen de vocables aussi complexes qu'Afrīquš, Ifrīq, Ifrīqiya, etc. remis dans leur contexte historique et géographique[239]. Tout cela étant dit, admettons que nous avons de la peine à résoudre le problème qui continue toujours de défrayer la chronique des débats et plus encore si l'on se penche sur une notice transmise par un écrivain andalousien de la première moitié du 6e/XIIe siècle. En effet, l'auteur en question, Abū Muḥammad al-Rušāṭī (*ob.* 542/1147), a rédigé un dictionnaire géographique dans lequel il enregistre la *nisba* al-Bāǧī et offre des explications sémantiques : « al-Bāǧī : Bāǧa en ‹ Africa › et Bāǧa en Andalus ; j'ai vu dans des livres d'histoire que dans la langue des non-Arabes, l'interprétation de Bāǧa est la ‹ paix › (*al-Bāǧī : Bāǧa fī Ifrīqa wa-Bāǧa fī l-Andalus ; ra'aytu fī baʿḍ al-tawārīḫ an tafsīr Bāǧa fī luġat al-ʿAǧam silm*) »[240]. Que conclure de cette dernière information ? En tout état de

237 Al-Bakrī, 1965 : 56/118 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 551, *Barābir* pour *Barbar* ; Ibn al-ʿAṭṭār, 1983 : 541 (*Barābir*). Par exemple dans la géographie d'al-Qazwīnī, s.d. : 242, il est fait référence à la conversion à l'islam de nombreux Berbères au temps de ʿUqba b. Nāfiʿ (*wa-aslama ʿalā yadihi kaṯīr min al-Barbar*).

238 J. Thiry, 1995 : 37, 69, 237 (citation), 301, 314. Sur les Afāriq, il existe une bibliographie conséquente ; voir par exemple l'article classique de G. Marçais, 1941 : 44–52, sur la base de l'historien-géographe oriental al-Yaʿqūbī (*ob.* 284/897) ; *EB*, sub nomine, II, 1985 : 194–195 (G. Camps) ; F. Bahri, 2000 : 68–69, avec une discussion autour des renseignements fournis par al-Yaʿqūbī ; A. al-Bāhī, 2004 : 263–266, examine les Afāriq dans l'historiographie arabe d'Ifrīqiya.

239 W. Vycichl, 1976 : 486–488, soutient que le nom de peuple *Afri* aurait donné le nom toponymique *Africa* ; sur la tribu des *Afri*, voir *EB*, sub nomine, II, 1985 : 208–215 (J. Peyras) ; à propos du nom *Africa*, voir *EB*, sub nomine, II, 1985 : 216–217 (W. Vycichl) ; pour *Ifrīqiya*, voir *EB*, sub nomine, XXIV, 2001 : 3660–3666 (A. Siraj ; É. Bernus) ; G. Canova, 2006 : 182–194 ; A. Caiozzo, 2009 : 132–134.

240 Al-Rušāṭī, 1990 : 25 (افريقة), alors que chez un autre auteur de la seconde moitié du 6e/XIIe siècle comme Ibn al-Ḫarrāṭ, 1990 : 107, on lit dans une notice presque identique que la localité de Bāǧa se situe en Ifrīqiya. À noter qu'Ibn Ḥayyān, 1979 : 272, dit qu'à l'époque romaine, des Afāriqa avaient eu pour capitale la ville de Ṭāliqa dans la région de Séville (*min balad Išbīliya*) ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 82/88–89, 84/90, sur la nation (*qawm*), le royaume (*mulk*) et les seigneurs (*ru'asā'*) des Afāriqa en al-Andalus avec en plus la

cause, il nous paraît difficile de savoir avec certitude s'il s'agit d'une erreur du copiste ayant mal transcrit le toponyme Ifrīqiya ou alors s'il est bien question du terme Ifrīqa comme équivalent de l'*Africa* des Anciens. Si la dernière hypothèse s'avérait exacte, nous serions, sauf erreur de notre part, en présence de l'une des rares mentions textuelles du nom Ifrīqa.

1.7.4 *L'extrême sud du Maghreb et les régions saharo-sahéliennes*

En nous dirigeant vers le territoire de Tāmdult-Awdaġust[241], nous relevons le nom d'un lieu qui aurait, semble-t-il, correspondu à un site saharien habité : « Jusqu'à une source peu abondante que l'on nomme Tāzaqqā dont l'interprétation est ‹ maison › (*wa-tafsīruhu al-bayt*) »[242]. Indiquons à titre documen-

confirmation que ces derniers étaient bien originaires d'Ifrīqiya (*naḥnu min Ifrīqiya*) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 8, sur *al-Afāriqa min al-Rūm* du Maghreb.

241 Sur les territoires de Tāmdult et Awdaġust, voir les citations relevées dans al-Yaʿqūbī, 1892 : 359 (*madīna*) ; al-Bakrī, 1965 : 156/296, 159/302 ; al-Idrīsī, 2010 : 5/53, 12/58, 19/61, 27/65 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 213, 215–216 ; Yāqūt al-Rūmī, s.d., II : 7 (*Tāmadult* : *balad*, *madīna*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 63–64 (*Awdaġust*) ; *ibidem*, 128, où l'on apprend que la « grande ville » (*madīna kabīra*) de Tāmdult fut fondée par un certain ʿAbd Allāh b. Idrīs al-ʿAlawī ; al-ʿAbdarī, 1968 : 159 (*Tāmdūlt*) ; Ibn Ḥazm, 1962 : 52 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 92, 99, 100, 103, 157 (*arḍ Awdaġust*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 172 (*Awdaġust*) ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, IX : 116. Sur le géographe Ibn Ḥawqal, N. Levtzion, 1968 : 225–232, pense peu probable qu'il visita Awdaġust ; R. Oßwald, 1986 : 41, 45–47, 54, 58, 60–62, 64–66, 113–115 (*Awdaġust*) et 58, 62, 66, 95 (*Tāmdult*) ; H.T. Norris, 1986 : 140–141, 144–145 (*Tāmdult*) ; B. Rosenberger, 1998 : 241, 242, 243 (*Tāmdult*) ; M. Naïmi, 2004 : 65, 66, 80, 102, 118, 132, 146, 191, 197, 204, 207–208 (*Tāmdult*) et 145, 153, 188 (*Awdaġust*) ; sur le site de Tāmdult, voir également P. Cressier, 2004a : 277–280, citant les quelques données textuelles et 280–282, pour l'approche archéologique. On verra également S. Daveau, 1970 : 33 et ss., sur la région d'Awdaġust chez al-Bakrī ; *EB*, sub nomine, VI, 1989 : 798–803 (J. Devisse) ; C. Taine-Cheikh, 2002 : 452, sur l'origine du toponyme Awdaġust/Tāġdawst.

242 Al-Bakrī, 1965 : 157/297 ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 639, pour le terme berbère *tisaffār* « maison, demeure » et sur lequel on verra O. Ould-Braham, 1987 : 106, 109. Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 264, 68, *tizqqi*, « pièce du rez-de-chaussée » ; R. Basset, 1883 : 312, *tāzaqqā*, « maison » à Djerba et *ṯāzaqqā* avec le même sens chez les Zawāwa ; *idem*, 1885a : 176, *ṯazaqqā*, « maison en terre » chez les Beni Menacer ; É. Laoust, 1942 : nº 14, 224, sur *tazĕkka* dans la toponymie du Haut Atlas ; R. Dozy, 1967, I : 138, signale que *tāz*(*aq*)*qī* est « le mot berb. pour maison » ; M. Forstner, 1979 : 225, 309 ; S. Chaker, 1981 : 42 ; J. Peyras, 1995 : 219, pour une interprétation du terme à partir des sources anciennes, voir par exemple *Tezaga urbs* de la tribu des Afris mentionné dans le *Kitāb Hurūšiyūš*, 2001 : 251, sous la forme *Bāriġah* ; A. El Mountassir, 2005 : 174–175, sur les variations autour de la racine {ZQ} « habiter », « construire » ; L. Galand, 1984 : 311 et ss., à propos des

taire que l'écrivain al-Idrīsī signale un *qaṣr* Tazakkā dans l'aire géographique de Tīqisās et du *ḥiṣn* de Masṭāsa (nord de l'actuel Maroc)[243]. Puis, quelques siècles plus tard, l'écrivain Ibn Ġāzī (*ob.* 919/1513), dans son ouvrage intitulé *al-Rawḍ al-hatūn fī aḫbār Miknāsat al-zaytūn*, signale un lieu appelé Tāzağğā (*mawḍiʿ yuqālu lahu*), situé à douze milles de Meknès et qui aurait abrité les restes d'un « fort du Pharaon » (*qaṣr Farʿūn*)[244]. Enfin, l'historien tunisien Maḥmūd Maqdīš parle d'un lieu fortifié appelé *qaṣr* Tāzukā dans la région de Ceuta[245]. Peut-être est-il possible de faire un rapprochement entre la translittération de ce dernier toponyme et celui de Tāzaqqā ?

En relation avec les informations antérieures, il nous paraît indispensable d'ouvrir une parenthèse pour indiquer quelques faits lexicaux. Il y a en effet des variantes du mot *tāzaqqā* en berbère oriental d'El-Foqaha, de Ghadamès et du *ğabal* Nafūsa, en mozabite, en ouargli, en kabyle et en zénète du Gourara qui existent respectivement sous les formes suivantes : *sáqqā* (pl. *isåqâwwen*) ou « maison » ; *tazeqqa*, *təzᵊqwan* ou « mur de maçonnerie » ; *tizqwīn* ou « habitats » ; *tazᵊqqa* (pl. *tizqᵊwin*) ou « pièce d'une maison ; chambre » ; *tazᵊqqa* (pl. *tizᵊqqwin*, *tizqwin*) ou « pièce d'un appartement, chambre dans une maison, surtout chambre à provisions, cellier » ; *tazᵊqqa* ou « maison de maçonnerie » ; *tizᵊġwa* (pl. *tizᵊġwin*) ou « maison (en maçonnerie ; pierre, pisé) » ; *tazeqqa n-ḥeddad* ou « l'atelier du forgeron » ; *tazzeqā* ou « maison » et « enceinte » au Mzab et « dépôt » à Ouargla et *tā-haqqa* ou « maison-magasin de provisions » dans le parler berbère de l'Ahaggar[246].

---

changements morphologiques des racines en touareg avec l'exemple des verbes « habiter », « s'installer » ; *EB*, sub voce, XXX, 2010 : 4528–4530 (S. Chaker). M. Meouak, 2006b : 181, analyse un toponyme identique situé en Kabylie orientale et documenté dans les sources arabes comme al-Idrīsī, 1970–1984 : 263 ; *idem*, 1983 : 119/111 et Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 95.

243 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 532 ; *idem*, 1983 : 188/171.

244 Ibn Ġāzī, 1988 : 24. Sur cet auteur, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 796 (J.F.P. Hopkins) ; F. Rodríguez Mediano, 1995 : 162–164.

245 Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 98.

246 Pour le berbère oriental d'El-Foqaha, voir U. Paradisi, 1961 : 298 ; pour les oasis du sud-ouest algérien et le mozabite, voir successivement R. Basset, 1885b : 53 ; *idem*, 1893 : 57, 203, pour les régions d'Algérie où l'usage du berbère zénète est amplement vérifié ; *idem*, 1895 : 96, 49, 127, pour le Ouarsenis d'Algérie (*tazaqqā*, *azaqqā*) ; P. Provotelle, 1911 : 122, *tazeqqa* (pl. *tizeqqin*) pour « maison » dans le Sened tunisien ; J. Lanfry, 1973 : 429, *tazeqqa*, *təzəqwan* à Ghadamès ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 57 (texte berbère) ; J. Delheure, 1984 : 253, *tazeqqa* dans le Mzab ; *idem*, 1987 : 395, *tazeqqa* pour le ouargli ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 952, 972, pour le kabyle ; P. Galand-Pernet, L. Galand, 1995 : 268–269, sur la notion de campement et d'habitat en berbère ; M. Kossmann, 1997 : 527, « *zγ*, *ta-ẓeqqa – ti-ẓeγw-in/ti-ẓeqw-in* 'chambre' » dans le berbère de Figuig ; 'U. Afā, 2005 : 140,

Outre le toponyme central de la notice précédente, signalons que le nom Tāmdult est construit sur la base de la racine berbère {MDL} ayant pour significations principales celles de « couvrir », « protéger », « entreposer » et donc le toponyme aurait le sens de « magasin », « entrepôt ». La racine formant le nom de Tāmdult est, selon les spécialistes du berbère, à mettre en rapport avec une autre base morphologique, à savoir {GDL}, contenant les sens de « protéger », « interdire », « réserver ». Grâce à ces deux racines, on obtient la formation d'un lexique riche et en étroite relation avec l'idée de protection et défense des biens agricoles, notamment dans le Maghreb occidental[247]. Ajoutons que l'historien-biographe ibadite al-Buġṭūrī mentionne un site répondant au nom de Tamīdalt, dans le *ǧabal* Nafūsa. Sur ce nom, on peut raisonnablement penser qu'il a une signification proche du toponyme connu de Tāmdult[248]. Enfin, complétons ces observations en signalant que l'écrivain Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī évoque l'existence d'une région du Maghreb occidental appelée *arḍ* Tāmdlīn et dotée d'une géomorphologie à la surface inclinée où paît le bétail, notamment dans des zones montagneuses atlassiques[249].

Un peu plus loin, sur le même itinéraire décrit par al-Bakrī, nous trouvons un toponyme berbère nommé comme étant une zone où il y avait un « amas d'eau » : « Jusqu'à un endroit nommé *aqqār tandī* dont l'interprétation est ‹ amas d'eau › (*tafsīruhu muǧtamaʿ al-māʾ*) »[250]. Non loin du « pays des Noirs », nous arrivons à la lisière du Sahara et on relève un autre nom de lieu : « De là jusqu'à la montagne appelée *adrār an ūzzāl* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) dont l'interprétation est ‹ montagne de fer › (*tafsīruhu ǧabal al-ḥadīd*) »[251].

---

précise que *tīzqqī* est aussi la zone habitée au « rez-de-chaussée des forts » ; R. Bellil, 2006 : 47–48, 89–91, pour *tazeqqa* en zénète du Gourara ; M. Kossmann, 2005 : § 88, 112–113, donne le mot hausa *taskàa*/« a portion of a house… » qui est un emprunt au berbère *tazᵊqqa*, 159, 182 ; G. Takács, 2004b : 33, pour le berbère de l'Ahaggar.

247 Sur le lexique berbère en relation avec le toponyme Tāmdult d'un point de vue linguistique, voir A. El Mountassir, 2005 : 180–181 ; M. Ghouirgate, 2011 : 258 ; R. Basset, 1885a : 157, *ṯamdalt*, « cimetière » chez les Beni Menacer ; *idem*, 1895 : 152, *ṯamdalt* avec le sens d'« enterrement » dans le Ouarsenis d'Algérie.

248 Al-Buġṭūrī, 2009 : 133.

249 Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 140.

250 Al-Bakrī, 1965 : 157/299. Voir T. Lewicki, 1971 : 189 ; J. Thiry, 1995 : 377 ; S. Chaker, 1981 : 37.

251 Al-Bakrī, 1965 : 164/310. Dans un registre consacré à la notion de « montagne », indiquons qu'al-Buġṭūrī, 2009 : 89, cite un lieu appelé *Tamdrārt* (« la montagne ») dans le *ǧabal* Nafūsa. Voir S. Chaker, 1981 : 37 ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 153, *adrar*, « montagne » en kabyle ; K. Naït-Zerrad, 1999 : 368–371 *sub voce* {DR} ; *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 93, 129, *uzzal* ; A. de Calassanti Motylinski, 1904 : 121, *ūzzāl*, « fer » dans la zone de Ghadamès ; R. Basset, 1893 : 60, *ūzzal*, « fer » au Mzab, 55, 74, *drār*/*adrār* (pl. *īdūrār*) « montagne » au *ǧabal* Nafūsa et dans les oasis du sud-ouest algérien ; *idem*, 1895 : 98, 120, *aḏrār* (pl. *īḏūrār*)

À propos de cette dernière expression, il serait intéressant de noter ici que, contrairement au fait qu'al-Bakrī offre le nom du lieu en berbère, le chroniqueur Ibn ʿAbd Rabbihi, s'il livre bien le nom du site, le fait en arabe et de la manière suivante : « La montagne est appelée ‹ montagne de fer › en langue berbère (*bi-l-barbariyya ǧabal al-ḥadīd*) »[252].

Puis, nous avons une mention intéressante au sujet de la mère du leader spirituel des Almoravides ʿAbd Allāh b. Yāsīn dans laquelle nous retrouvons son nom, sous la forme d'un pronom démonstratif accompagné du substantif « agneaux », ainsi que des renseignements sur ses origines géographiques et tribales : « Et le nom de sa mère était *tīn īzāmmārīn* (= ‹ celle aux agneaux ›) qui appartenait aux Ǧazūla du village appelé Tamāmānāwut à l'extrémité du désert de la ville de Ġāna »[253]. Le terme *tīn īzāmmārīn* est aussi signalé dans une notice relative à la région des Ziban de Biskra, plus exactement au lieu-dit *sāqiyat* Ibn Ḫazar, non loin de Bentious : « Jusqu'au canal d'Ibn Ḫazar qu'ils appellent Izammarīn »[254]. Au sujet de ce dernier nom, on ajoutera qu'Abū

« montagne » dans le Ouarsenis (Algérie) ; P. Provotelle, 1911 : 124, *adrër* (pl. *idourër*) « montagne » dans le Sened de Tunisie ; J. Lanfry, 1973 : 74, *adurar*, *durāren*, « montagne » à Ghadamès ; *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 136, 133 et nº 340, 148, *adrar*, « montagne » et *idrarn* « montagnes » ; J.-L. le Quellec, 2011 : 181–182, relève vingt et un toponymes dans le plateau du Mesāk (Sahara) construits autour du terme *adrār*. Voir également H. de Felipe, 2008 : 27–28.

252 Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 213.

253 Al-Bakrī, 1965 : 165/312 (تماماناوت) ; al-Yaʿqūbī, 1892 : 358, signale un mont Ǧazūl situé au sud de Tāhart (*ǧabal qiblī yuqālu lahu Ǧazūl*) faisant peut-être allusion à une partie de la longue chaîne atlassique qui traverse le Maghreb d'ouest en est ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 212 ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 314 (*arḍ Gazūla* au Maghreb occidental) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 407 (*basāʾiṭ Ǧazūla*) ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 367 (*Ǧazūla qabīla kabīra*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 463, cite des *qabāʾil al-Barbar Qazūla wa-Lamṭa wa-Sadrāta* dans la région de Marrakech ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 145 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 42–43 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 270–273, dit que les Kazūla et les Haskūra étaient « frères de sang » (*iḫwa*) des Huwwāra et des Ṣanhāǧa ; *idem*, 2005, II : 146 (*Kazūla*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 76, 330, 522, 584 ; Ibn al-Abbār, 1986 : 140, signale un lieu appelé *Ǧuzūla* mais le texte ne précise pas s'il se trouve en al-Andalus ou au Maghreb. Sur les Ǧazūla du Maghreb occidental, voir *EI²*, sub nomine, II, 1965 : 539–540 (G.S. Colin) ; S. Chaker, 1981 : 39 ; *idem*, 1983 : 136 ; J. Cuoq, 1984 : 31 ; M. Naïmi, 2004 : 98 ; ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 147–151, mentionne l'appellation Tākūzūlt, dans le Souss, qui pourrait être mis en relation avec l'ethnonyme Qazūla/Gazūla ; M. Ghouirgate, 2015 : 138, sur le terme *īzāmmār*.

254 Al-Bakrī, 1965 : 72/147. Sur ce lieu, voir la mention faite par Ibn Ḥawqal, 1938 : 106, avec la graphie *Bazmarnatā* (*Izamratān* ?) ; *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 34/52, sur le nom *Īzāmāran* attesté dans le *nasab* du dignitaire almohade Abū Bakr b. Īzāmāran. Voir également T. Lewicki, 1971 : 176 ; *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 682,

l-Ḫayr al-Išbīlī, botaniste sévillan du 6e/XIIe siècle, signale le nom berbère de l'« agneau » dans l'entrée consacrée à une plante appelée *fiḍḍiyya* en arabe andalousien et dont l'équivalent berbère est *āsalġāġ an īzāmān* = « gomme des agneaux »[255]. Puis, à titre de renseignement complémentaire, nous relevons sous la plume d'un écrivain ibadite la mention de *baʿḍ qurā Īzammartīn*, villages situés dans la région de Nafzāwa (sud de l'actuelle Tunisie)[256]. Enfin, indiquons que c'est dans un fragment relatif aux coutumes vestimentaires des Almoravides et compilé par le géographe de Huelva que l'on trouve une information curieuse concernant les étrangers et autres individus de passage. Ces derniers, à la différence des membres de la confédération almoravide qui portaient, semble-t-il, en permanence le voile (*niqāb*), ne l'exhibent pas. Par conséquent, étant vêtus de manière différente, ils sont ainsi affublés d'une expression spécifique : « Et à tous ceux qui diffèrent d'eux en matière d'habillement, ils les appellent, dans leur langue (*bi-luġatihim*), ‹ bouches de mouches › »[257]. Là encore, il y a fort à parier que la formule *bi-luġatihim* corresponde à un renvoi à la langue berbère.

Dans le paragraphe rédigé par al-Idrīsī sur la ville d'Azukkī/Azuqqī, qui est un mot berbère exprimant l'action de circuler et la couleur rougeâtre[258], nous relevons des références aux habitudes vestimentaires de ses habitants qui portaient des gandouras en laine, désignés par le mot *qadāwir* (*muqandarāt ṯiyāb bi-l-ṣūf wa-yusammūnahā bi-luġatihim al-qadāwir*)[259]. En outre, dans la partie

---

99, *izimr*, « bélier » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 82, 128 ; R. Basset, 1885b : 28, *azmer*/*izmer* pour « agneau » dans les oasis du sud-ouest algérien ; *idem*, 1890 : 32, *izmar* (pl. *izmarin*) « agneau » à Sīwa ; *idem*, 1895 : 49, 54, 75, *izmer* dans le Ouarsenis ; S. Chaker, 1995 : 262, *izimmer*. Sur le site de Bentious, voir M. Forstner, 1979 : 207, 208 ; P.-L. Cambuzat, 1986, II : 51–52 ; M. Meouak, 2001 : 69–71 ; R. Bellil, 2006 : 342, *tizmarin* pour « agneau » dans le Gourara ; M. Tilmatine, 1996 : 179, 191, *tazemment*, « brebis » et *iẓuma*, « mouton » dans le *kwara n dzyey* (parler berbéro-songhay) de la région de Tabalbala du sud-ouest algérien.

255 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3819, 452. Comparer le terme *āsalġāġ* avec le vocable zénaga *əssaġan* (« gomme ») fourni par C. Taine-Cheikh, 2010 : 67 ; É. Laoust, 1920 : 477, « *aselġeġ*, résine » dans quelques parlers berbères du Maroc.

256 Al-Darǧīnī, 1974, I : 160.

257 Al-Bakrī, 1965 : 170/321.

258 Sur le site d'Azukkī/Azuqqī (ازقّي et ازڭّي) dans les sources arabes, voir par exemple al-Idrīsī, 2010 : 19/61–62, 27/65 et Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 28, 134. Voir T. Lewicki, 1970 : 207–208 ; H.T. Norris, 1972 : 74–89, pense que le nom toponymique examiné correspondrait à une aire géographique ample plutôt qu'à un site précis ; *idem*, 1986 : 39, 42, 139, 165, 243 ; R. Oßwald, 1986 : 37, 79, 97, 98–100, 115 ; J. Thiry, 1995 : 197, 411, 489 ; M. Naïmi, 2004 : 40–41, 75–78, 112–113, 150, 153, 170, 171, 173–175.

259 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 225 ; *idem*, 1983 : 76/66. Sur la notice du géographe et le terme

réservée à un site dont on ne connaît pas le nom original, aujourd'hui localisé non loin d'Atar dans l'Adġaġ Tmar (Adrār de Mauritanie), le géographe arabe al-Idrīsī fournit une information relative au nom du dit lieu dans les langues berbère et ‹ guinéenne › (*wa-tusammā hāḏihi al-madīna bi-l-barbariyya Az*(*u*) *qqī wa-bi-l-ǧināwiyya Qūqadam*)[260]. À propos de la mention antérieure, rappelons que le chroniqueur tunisien Maḥmūd Maqdīš (*ob.* 1228/1813)[261], donne une notice sur le site dans laquelle il dit, entre autres choses, qu'il était aussi appelé du nom de Tāzakkaġt[262]. Outre la mention faite sur le vocable objet de notre attention, indiquons qu'à une époque sensiblement contemporaine à celle d'al-Idrīsī, nous savons qu'al-Zuhrī mentionne le toponyme en notant que Ǧināwa était le nom générique de la partie occidentale du *bilād al-Sūdān* et qu'en outre, sa capitale (*ḥāḍira*) était désignée par le nom de Ġāna[263].

---

qandūra, voir K. Naït-Zerrad, 2008 : 13–14 ainsi que les informations relevées par G.S. Colin dans I. Ferrando, 1997 : 119.

260 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 225 ; *idem*, 1983 : 76/66, dans lequel le nom de langue est donné sous la forme *wa-bi-l-ǧanāwiyya* alors que Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 55, dit *bi-l-luġa al-ǧināwiyya*. Dans une note infrapaginale, l'éditeur du texte d'al-Idrīsī indique que le manuscrit d'Ayāṣūfyā fournit la lecture Ǧūǧadam (جوجدم) au lieu de Qūqadam (قوقدم). Voir l'étude classique de M. Delafosse, 1924 : 156, sur le terme berbère « iguinaouen » qui serait la forme dérivée pour le nom Guinée appliqué également à l'homme de couleur noire ; Z. Benramdane, 2001 : 66 ; M. Meouak, 2007 : 319–324, pour un examen du contexte historique et des sources arabes du Moyen Âge ainsi que les matériaux fournis par G.S. Colin dans I. Ferrando, 1997 : 120–122. Sur l'Adrar de Mauritanie, voir R. Oßwald, 1986 : 172–173, 363–365, 479–481 ; *EB*, sub nomine, II, 1985 : 153–156 (G. Camps) ; sur le site d'Atar, voir *EB*, sub nomine, VII, 1989 : 1007–1008 (É. Bernus).

261 Sur cet écrivain, voir l'Introduction dans Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 9–27.

262 Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 51, 55 (*Tāzakkaġt*). Voir R. Oßwald, 1986 : 101 ; H.T. Norris, 1986 : 149–150, 154, sur la tribu des Tāzakkaġt.

263 Sur les régions emblématiques de l'Afrique au Moyen Âge (*bilād al-Sūdān*, Ḥabaša, Ġāna, Takrūr, etc.), voir par exemple Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 87, qui donne une brève description de *madīnat Ġāna* ; al-Zuhrī, 1968 : § 13, § 14, § 318, § 336, § 337, § 338, § 339, § 340, § 341, ainsi que les notices relevées dans al-Qazwīnī, s.d. : 18–19 (*bilād al-Tibr*), 22 (*bilād al-Ḥabaša*), 22–24 (*bilād al-Zanǧ*), 24 (*bilād al-Sūdān*), 24–25 (*bilād al-Nūba*), 26–27 (*Takrūr*), 57 (*Ġāna*) ; al-Malik al-Afḍal, 2013 : 27/92 (*min bilād Sūdān al-ġarb*) ; Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, 1989 : 235/234, 237/236 (*bilād al-Sūdān*) ; Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985 : 404 (*bilād al-Sūdān*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, I : 406, V : 175, 185, 191, VIII : 285 (*Takrūr*), 422, 439 (*bilād al-Sūdān*) ; ʿIyāḍ b. Mūsā, 1968 : 126 (*bilād al-Sūdān*) ; al-Ġubrīnī, 1971 : 135, 254 (*bilād al-Sūdān*) : al-Qalqašandī, s.d., V : 302–303, 324 (*mamālik bilād al-Sūdān* et *mamlakat al-Ḥabaša*) ; al-Suyūṭī, 1967–1968, I : 338 (*Takrūr*), II, 348 (*bilād al-Sūdān*) ; al-Wisyānī, 2009, I : 332, 341, 506, 566 ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 614, 689, 708, 720. À ce propos, voir R. Oßwald, 1986 : 99, 100, 126 ; D. Bramon, 1991 : 53–56, d'après l'œuvre d'al-Zuhrī ; P. Masonen, 2000 : 102–105.

Au siècle suivant, l'écrivain al-Tādilī (m. 627/1229 ou 628/1230) note au cours de la biographie d'un certain Abū l-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf b. Mūsā al-Kalbī que ce dernier mourut en l'an 489/1096 dans un lieu qu'il nomme ainsi : *fa-māta bi-Azgī min ṣaḥrā' al-Maġrib*[264]. S'agit-il du site d'Azuqqī signalé par le géographe al-Idrīsī ? Rien n'est moins sûr mais la ressemblance presque parfaite des deux noms invite à penser qu'Azuqqī et Azgī correspondent peut-être à un même toponyme[265]. En plus de ces dernières observations, on rappellera ici la mention d'al-Zuhrī qui faisait de la ville d'Azuqqī la capitale des Almoravides : « Et à l'est, la ville d'Azuqqī qui est la capitale (*ḥāḍira*) des Almoravides »[266]. Enfin, indiquons que l'écrivain syrien Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (*ob.* 749/1349)[267] signale que les souverains hafsides avaient pour habitude d'enrôler dans leur garde personnelle des troupes étrangères provenant d'al-Andalus, du monde chrétien et d'Afrique subsaharienne. Parmi toutes ces unités, on rencontrait des soldats, appelés *al-ǧināwa*, qui étaient souvent présents dans les cortèges officiels[268].

1.8 Observations complémentaires sur les ouvrages géographiques d'al-Bakrī et d'al-Idrīsī

En rapport avec tout ce que nous avons exposé plus haut, il est nécessaire de mettre en évidence l'idée que les données ici présentées à propos d'al-Bakrī, outre celles qui avaient été signalées par S. Chaker en son temps, constituent selon nous une relative singularité. Mais pourquoi parler d'une certaine exception ? Nous pensons que le fait de trouver autant de matériaux sur la langue berbère dans un seul ouvrage comme celui du géographe relève presque du miracle. Il est en effet rare de rencontrer des textes arabes aussi anciens avec de

264 Al-Tādilī, 1984 : 106 (ازڭي) et note 74, dans laquelle il est dit que le terme *azgī* signifie « tesson », « ustensile employé en poterie » ; É. Laoust, 1920 : 31, « *azugg^{w}i*, tesson » dans certains parlers berbères du Maroc. À titre d'information complémentaire, signalons que d'après al-Muqaddasī, 1906 : 56, 57 et *idem*, 1950 : 6/7, 8/9, il y avait deux sites répondant aux noms de Ūzīkī (اوزيكي) dans la région de Tāhart et de *burǧ n Ūzīkī* (برجن اوزيكي) dans la zone de Fès ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 14, signale un fort répondant au nom d'Azkī (*ḥiṣn yusammā Azkī*).

265 Sur le nom de lieu Azuqqī, voir J. Thiry, 1995 : 197, 427 (et note 251), 489 ; P. Masonen, 2000 : 103, note 204.

266 Al-Zuhrī, 1968 : § 312. Dans ʿIyāḍ b. Mūsā, 1982 : 227, il y a une mention du toponyme Azakkī/Azukkī.

267 Sur cet auteur, voir *EI²*, sub nomine, III, 1975 : 718–782 (K.S. Salibi).

268 Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, 1927 : 114. Sur ce point, voir R. Brunschvig, 1940–1947, II : 76–81.

tels volumes d'indices. Pour ces motifs, il est, croyons-nous, indispensable de se demander comment un auteur comme al-Bakrī avait pu réunir cette somme d'indications sans sortir de la péninsule Ibérique. Le sujet est ardu et on se contentera d'émettre quelques observations. Outre le fait que le géographe de Huelva avait sans doute eu accès à certaines archives de l'État omeyyade de Cordoue et autres types de sources, nous pouvons également avancer l'hypothèse selon laquelle il avait pu accéder à des informations orales ou écrites sous forme de notes prises auprès d'individus qui avaient été amenés à se rendre au Maghreb et au Sahel. Il est certes vrai, et nous l'avons déjà stipulé au début de ce chapitre, qu'al-Bakrī est en grande partie tributaire des informations puisées dans des œuvres antérieures souvent résumées. Sur ce point, nous voudrions nous arrêter sur un détail d'importance recueilli dans le dictionnaire bio-bibliographique rédigé par al-Ḍabbī, auteur andalousien mort en 599/1203. Dans la biographie qu'il consacra au fameux savant Abū ʿAbd Allāh Muḥmmad b. Yūsuf al-Warrāq[269], le biographe dit entre autres choses que celui-ci avait rédigé plusieurs monographies sur des villes du Maghreb et le pays des Sūdān à la demande, semble-t-il, d'al-Ḥakam II al-Mustanṣir, deuxième calife omeyyade de Cordoue. Voyons une partie du passage qui permettra de mieux saisir notre propos : « Il avait également composé des histoires de Tiaret, d'Oran, de Ténès, de Siǧilmāssa, de Nakūr et d'al-Baṣra (*wa-kaḏālika ayḍan allafa fī aḫbār Tīhart wa-Wahrān wa-Tanas wa-Siǧilmāssa wa-Nakūr wa-l-Baṣra*) »[270]. Il paraît désormais assuré que la principale source écrite d'al-Bakrī, pour ce qui regarde la description du Maghreb et peut-être même certaines régions de l'Afrique subsaharienne, avait été le géographe Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq, d'autant plus que ce dernier est cité, selon notre dépouillement, au moins vingt-quatre fois tout au long du *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*[271]. Mais ce n'est pas tout car nous avons relevé deux autres citations référant à des écrivains andalousiens : al-ʿUḏrī est cité en tant que source relative à un fait ayant eu lieu dans la montagne (*ǧabal*) de Zīġīzī située dans la région de Biskra et Aḥmad b. Muḥammad b Mūsā al-Rāzī aurait, quant à lui, rappelé quelques vers à propos de la ville de Malīla[272].

---

269 Sur cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, XI, 2005 : 165–166 (Cl. Gilliot).

270 Al-Ḍabbī, 1885 : nº 304, 131. Rappelons que cette information avait été signalée par A. Ferré, 1986 : 199–200.

271 Al-Bakrī, 1965 : 4/12, 4/13, 8/23, 9/25, 12/30, 28/63, 36/79, 50/108, 53/113, 57/122, 60/126, 68/140, 88/178, 105/206, 107/210, 111/217, 118/231, 142/272, 146/280, 147/281, 152/289, 153/292, 158/301, 160/304.

272 Al-Bakrī, 1965 : 52–53/113 et 89/178–179.

Si l'ouvrage d'al-Bakrī fournit un nombre conséquent de renseignements, l'œuvre d'al-Idrīsī n'a comparativement donné qu'un volume d'informations plus modeste, même si celles-ci sont sans aucun doute utiles. En effet, bien que la *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq* ait sans aucun doute bénéficié de sources écrites, voire orales, pour sa composition, il est rare de rencontrer des références explicites aux écrivains mis à profit par le géographe arabe. Nous n'avons seulement pu recueillir que deux mentions concernant les références utilisées. Le premier indice indique qu'al-Idrīsī aurait fait usage d'un « Livre des merveilles » à propos de l'île atlantique de Rāqa : « L'auteur du ‹ Livre des merveilles › a raconté (*wa-ḥakā ṣāḥib Kitāb al-ʿaǧāʾib*) »[273]. La seconde donnée est curieuse car si elle renvoie bien au fameux géographe oriental Ibn Ḥawqal, elle n'en déforme pas moins son nom en le transformant en *nisba*. Le fragment concerne un événement où il est question de récoltes de céréales à Siǧilmāssa : « Al-Ḥawqalī a raconté (*wa-ḥakā al-Ḥawqalī*) »[274]. À l'heure actuelle, on reconnaîtra ici notre impossibilité de résoudre la question complexe des sources employées et citées par al-Idrīsī. Pour prétendre donner une réponse convenable et plus ample, nous croyons que seule une étude serrée de tous les passages relatifs au Maghreb et à l'Afrique subsaharienne permettrait d'en savoir un peu plus sur cette problématique.

1.9 Remarques sur la langue berbère dans le *Tārīḫ al-muwaḥḥidīn* d'al-Bayḏaq

Après avoir vu quelques fragments historiques et géographiques, sans aucun doute utiles pour nos connaissances de la langue berbère contenues dans les ouvrages d'auteurs orientaux ainsi que ceux d'al-Bakrī et al-Idrīsī, il serait intéressant de s'arrêter dès maintenant sur une source curieuse qui n'a pas manqué de défrayer depuis longtemps la chronique des discussions. Nous voulons parler du *Tārīḫ al-muwaḥḥidīn* ou « Histoire des Almohades » qu'on baptise parfois du nom évocateur de « Mémoires » d'Abū Bakr b. ʿAlī al-Ṣanhāǧī al-Bayḏaq. Cette œuvre peut être encore considérée comme l'une des sources fondamentales pour l'étude du berbère durant l'époque almohade, et cela même s'il y a près d'un siècle, Georges S. Colin et Georges Marcy avaient déjà apporté de

273 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 220 ; *idem*, 1983 : 71/61.

274 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 226 ; *idem*, 1983 : 76/67. L'écrivain oriental Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VII : 115, dit qu'Ibn Ḥawqal aurait composé un *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* alors que l'auteur égyptien al-Suyūṭī, 1967–1968, I : 23, affirme qu'il aurait rédigé un *Kitāb al-aqālīm*.

nombreuses et intéressantes observations au dossier[275]. À propos du dernier chercheur mentionné, indiquons qu'en 1932, il avait eu le mérite de mettre au jour les phrases berbères contenues dans des documents d'époque almohade. Son travail, bien que parfois discutable et susceptible d'améliorations, avait été critiqué notamment par Nico van den Boogert qui disait textuellement : « Marcy has tried, with scant success, to trancribe and translate the phrases in an article »[276]. Rappelons ici qu'al-Bayḏaq composa non pas une compilation de faits classiques de l'historiographie arabe mais un véritable récit de vie. En outre, nous savons que l'auteur joua un certain rôle dans les événements dont il parle, car il fut l'un des compagnons du *mahdī* Ibn Tūmart et du calife almohade ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī (*ob.* 558/1163)[277]. Il y a fort à parier que notre écrivain avait le berbère comme langue maternelle, et c'est sans doute pour cette raison qu'on trouve plusieurs données sur cette langue insérées dans son ouvrage.

En guise de brève introduction à la question de la langue berbère telle qu'elle est traitée dans le livre d'al-Bayḏaq, nous souhaiterions nous arrêter sur une notice intéressante. En effet, ses « Mémoires » nous renseignent au sujet d'un événement qui eut lieu dans la région de Fès et dont le protagoniste principal était le calife almohade ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī[278] : « Puis le calife dit aux Almohades : ‹ Ô flambeau › (*asāfū*) et ils répondirent en langue occidentale (*bi-l-lisān al-ġarbī*)[279] : ‹ nous approfondirons la Sunna à ce sujet ; ce n'est

275 Sur cet écrivain et son ouvrage, voir l'Introduction à l'édition du livre d'al-Bayḏaq, 1928 : IX-XII ; *EI*², sub nomine, I :1960 : 1163–1164 (A. Huici Miranda) ; L. Bombrun, 2011 : 94–98, élabore une analyse fine du livre d'al-Bayḏaq. Sur le nom *bayḏaq*, voir ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 89–93, avec notamment le sens de « guide » ; M. Ghouirgate, 2015 : 134.

276 G. Marcy, 1932 : 64–76, a transcrit et analysé le matériel linguistique berbère contenu dans les *Documents inédits d'histoire almohade* édités et traduits par É. Lévi-Provençal en 1928. N. van den Boogert, 2000 : 359, pour la critique portée sur le travail effectué par le berbérisant français. Mais cela dit, il est entendu que les linguistes-berbérisants seraient en principe les plus compétents pour revoir et éventuellement corriger les traductions de G. Marcy à la lumière du contexte historico-linguistique et du cadre historiographique.

277 Sur la signification du nom Tūmart, voir ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 98–99. Quant au calife almohade ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī, voir É. Lévi-Provençal, 1928 : 33–37 ; Ṣ. b. Qarba, 1991 : 5–13, 15–20, 23–44 ; D. Souidi, 1996 : 245–268.

278 Sur ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī et le site de Tīnmal dans l'idéologie mahdienne-almohade, voir H. Basset, H. Terrasse, 1924 : 32–41 et au sujet des vicissitudes de son accession au califat almohade, voir C. Hamès, 1991 : 119–122, qui étudie la question du pédigrée généalogique en rapport avec le désir de devenir calife et candidat du consensus par rapport aux autres groupements tribaux.

279 Nous avons choisi de maintenir une traduction littérale d'*al-lisān al-ġarbī* par « langue occidentale » dans l'ensemble du livre afin de mettre en relief les difficultés que le

pas comme cela que nous avions déterminé le partage › (*an aġzū ulssunnat, war d am nabẓī*) ; et tous, fantassins et cavaliers, poussèrent des cris »[280].

Le passage antérieur tiré d'une chronique almohade mérite quelques commentaires. D'abord au sujet du mot *aġzū*, on remarque qu'il est proche de deux autres termes, à savoir *aġzu* et *iġzā* ayant les sens de « fossé », « grotte », voire même « silo » et « ruisseau » présents notamment dans les aires géographiques où domine le berbère zénète (Mzab, Ouargla, Oued Righ, *ǧabal* Nafūsa, Gourara). On observe que ces deux vocables contiennent une certaine parenté morphologique et sémantique puisqu'ils sont issus du même radical {ĠZ} rapportant l'idée de profondeur[281].

Dans un ordre d'idées différent, on remarque que le mot *ulssunnat* n'est autre que le terme religieux arabe *sunna* dans une forme berbérisée[282]. À propos du terme *sunna* berbérisé, indiquons que nous le retrouvons dans un passage du *Kitāb al-barbariyya*, manuscrit ibadite redécouvert en Tunisie au XIXe siècle, et dans lequel on observe que le mot en question, *tzenna* au singulier et *tzenwin* au pluriel, a subi une modification morphologique plus significative. Donnons le fragment tel qu'il nous est parvenu :

> Comme pour nous, nous ne considérons pas cela pas comme valide pour le Prophète - que la paix soit sur Lui -. Ce que nous estimons comme étant valide est sa *sunna* où il leur dit … Ils dirent qu'il y a quelque chose abrogeant et quelque chose abrogée dans les *sunna*-s : en premier, il leur dit … : après cela, il leur dit … (*necnin wel γer-neγ iṣeḥḥ waydin γeff-iser*

---

chercheur rencontre au moment de traduire certaines notions linguistiques dont la compréhension serait en apparence aisée. Cette expression semble être courante pour l'époque almohade. À ce sujet, M. Ghouirgate, 2014 : 84, 90, propose de voir dans la création de cette langue l'œuvre des Almohades qui auraient contribué ainsi à l'élaboration d'« une nouvelle langue sacrée ».

280 Al-Bayḏaq, 1928 : 100/163–164. Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 296, 71, sur le terme *asafu*, « flambeau ». É. Laoust, 1920 : 29, « *asafu*, tison » dans quelques variantes berbères du Maroc ; M. Ghouirgate, 2015 : 140, sur le vocable *asāfū*.

281 R. Basset, 1893 : 62, 63, 65, 89, 91, 215 ; M. Meouak, 2010b : 335–336.

282 Dans un document de *taʿqqītt* du *qᵊṣar* de Lᵊgāra (Tafilalt, milieu du 13e/XIXe siècle), on trouve le terme *lmsnūn*, dérivé de l'arabe *sunna* et qui selon L. Mezzine, 1987 : 156 (texte arabe-berbère)/224 (traduction), aurait le sens de « situation de fait, un état de déroulement des choses reconnu par tout le monde » ; *ibidem* : 26–44, 198–199, note 44, sur les caractéristiques de cette documentation exceptionnelle du sud-est marocain ; A. Skounti, 2005 : 93–98, étudie une *tayssa* datée de 1012/1602–1603 et consacrée aux « pactes de protection de Tazouka » dans le Tafilalt (*ʿuqūd tiksīwīn li-Tāzūka*) ; sur le substrat berbère des documents du Tafilalt, voir P. Sánchez, 2012 : 188–191 et pour l'histoire de la région du Tafilalt, voir l'*EI²*, sub nomine, X, 2002 : 86–89 (É. Lévi-Provençal - P. Guichard).

- ʿalay-hi s-salām – ay γer-neγ iṣeḥḥen et-tzenna-s eǧǧ-ani asen-yenwa … Nwan ḏ ennasx eḏḏ elmensux i tzenwin : ewwel yenwa-yasen …, al-deffer waydin yenwa-yasen…)[283].

Voyons donc dans les pages suivantes quelques éléments supplémentaires relatifs à la langue berbère dans le texte d'al-Bayḏaq notamment en ce qui concerne le lexique et la morphologie. Précisons que les mentions relevées seront parfois mises en connexion avec quelques informations tirées des sources hagiographiques qui constitueront le thème de la deuxième partie de notre livre. Dans ce sens, on peut d'ores et déjà avancer que le corpus hagiographique offre des données de choix sur la toponymie et l'anthroponymie du Maghreb occidental notamment.

1.9.1 *Quelques éléments du lexique berbère chez al-Bayḏaq*

La première notice relevée dans l'ouvrage de notre auteur rend compte d'une halte que le *mahdī* fit à Īgīlīz-des-Harġa[284] vers 514/1121 et au cours de laquelle, il ordonna la construction d'un enclos appelé *āsārāg*. À l'issue de l'exécution de cette disposition, on élabora un repas dit *āsmās*, ou sorte de banquet en commun[285]. Plus loin, le chroniqueur utilise à nouveau le mot *āsmās* dans une information où il est question d'un repas pris à l'issue d'une expédition du calife ʿAbd al-Mu'min b. ʿAlī al-Kūmī dans le nord du Maghreb occidental, plus exactement dans la Mahdiyya d'Ibn Mulaiyyaḥ : « Nous prîmes un repas en commun dans la Mahdiyya d'Ibn Mulaiyyaḥ (*wa-akalnā āsmās fī l-Mahdiyya mᵊtāʿ Ibn Mulaiyyaḥ*) »[286]. Enfin, dans un autre passage, il est fait mention d'un repas pris à l'occasion de la proclamation (*bayʿa*) de Yūsuf, frère du calife almohade

283 Le passage est compilé dans V. Brugnatelli, 2013 : 276–277.

284 Par exemple, al-Idrīsī, 1970–1984 : 233 ; *idem*, 1983 : 84/75, parle du site comme d'une « petite montagne » entourant Marrakech (*ǧabal ṣaġīr yusammā Īǧlīz*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 66, cite un *ǧabal Harġa* dans le Souss ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 286 (*ǧabal Kīliz*), 307 (*Kīliz*). Voir les résultats de fouilles archéologiques récentes sur le site d'Īgīlīz-des-Harġa dans A.S. Ettahiri, A. Fili, J.-P. van Staëvel, 2012 : 172–181 ; *idem*, 2013 : 1120–1130, 1130–1140 ; J.-P. van Staëvel, A. Fili, 2014 : 133–136. La sémantique du toponyme berbère Īgīlīz ferait référence à un « affleurement rocailleux », voire un « éperon rocheux ».

285 Al-Bayḏaq, 1928 : 73/116–117 (آساراك), 231 du glossaire. Voir les observations de Ḥ. Asgān, 2012 : 74 ainsi que les matériaux fournis par ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 25–28.

286 Al-Bayḏaq, 1928 : 94/153 (آسماس). Sur le mot berbère, voir R. Dozy, 1967, I : 24, « *asamas*, repas, festin ».

ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī, comme gouverneur d'al-Andalus : « Les gens le proclamèrent et prirent un repas en commun (*wa-bāyaʿahu al-nāss wa-akalū āsmās*) »[287]. Ailleurs, et grâce à des informations transmises par al-Bayḏaq puis compilées chez l'écrivain et historien originaire de Fès Ibn ʿIḏārī (*circa* 712/1312)[288], le vocable *āsmās* est à nouveau mentionné à l'occasion d'une cérémonie dans le cadre du récit du gouvernement de ʿAlī b. Yūsuf b. Tāšufīn (*ob.* 537/1143)[289].

La prise de ce plat emblématique aurait, semble-t-il, constitué un véritable rituel dans le cérémonial almohade puisqu'il était également considéré comme un fait scellant la *bayʿa* (allégeance) envers les souverains almohades. Toutefois, il faudrait nuancer les observations antérieures à la lumière d'une étude récente de Mehdi Ghouirgate. En effet, il semblerait que les autorités almohades auraient transformé l'essence même de la pratique de l'*āsmās* pour des besoins liés à l'exercice du pouvoir et à la consolidation de leur autorité sur les élites. Mais voyons plutôt ce qui nous est dit à ce sujet :

> Ainsi la consommation de l'*asmās* telle qu'elle apparaît dans les sources est conforme à la conception ẖaldūnienne de l'histoire : pratique caractéristique des communautés villageoises (*al-badw*), elle fut instrumentalisée à une tout autre échelle, dans le cadre de la civilisation urbaine et des structures d'État, comme élément de distinction non seulement entre gouvernants et gouvernés, mais aussi entre gouvernants eux-mêmes. La consommation d'un plat de céréales avec de la viande, qui servait à sceller des alliances conjoncturelles, ou à mettre un terme aux hostilités entre tribus belligérantes, en vint à être le symbole de l'intronisation du nouveau calife. Dans le contexte almohado-hafside, ce repas partage était le signe de la caution des *šayḫ*s almohades les plus éminents ; c'était d'ailleurs à cette époque, selon toute vraisemblance, l'une des composantes de la cérémonie de l'allégeance privée (*bayʿa ḫāṣṣa*). Cette cérémonie symbolisait le consensus autour du nouveau souverain par l'évocation de la personnalité fondatrice d'Ibn Tūmart et par la réactivation des coutumes tribales maṣmūda. Par la suite, ce plat n'est plus mentionné dans les sources, peut-être parce que les chroniques, le *Bayān* en

287 Al-Bayḏaq, 1928 : 121/206 et 231 du glossaire. Le repas dit *āsmās* était vraisemblablement composé, entre autres ingrédients, de bouillie de farine ou couscous. À propos de ce plat dans les sources arabes médiévales, voir la contribution de M. Ghouirgate, 2015 : 130–136.

288 Sur cet historien, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 828–829 (J. Bosch Vilá).

289 Ibn ʿIḏārī, 1983 : 100 (آسماس). Sur le règne du souverain almoravide, voir J. Bosch Vilá, 1956 : 173–251.

> particulier, s'étaient rapprochées des *topoi* orientaux du genre, et auraient éliminé les pratiques issues trop manifestement du monde berbère. Cependant on peut gager que cette pratique du repas collectif, vécu comme un moment fort visant à raviver l'esprit de corps de l'élite dirigeante et à sceller des alliances, perdura bien après la seconde moitié du VIe/XIIe siècle […][290].

Ajoutons enfin, en ce qui concerne le terme *āsmās*, que l'arabisant G.S. Colin avait rédigé des notes utiles à son propos. Il disait notamment, en s'appuyant sur des données textuelles et celles recueillies à l'issue de ses recherches sur le terrain, que « ce mot apparaît trois fois dans les *Mémoires* d'Al-Baiḏaq éditées par Lévi-Provençal … Dans un cas, il s'agit d'un banquet de mariage : dans les autres, d'un banquet de fraternisation. Le mot *asmās* est encore vivant en berbère de l'Anti Atlas (sud-ouest marocain), mais il semble n'y désigner aujourd'hui qu'un vaste récipient de terre cuite ou de métal »[291].

Quant au vocable *āsārāg*, nous verrons plus loin qu'il sera également employé par Ibn Ḫaldūn avec le sens probable de « grande enceinte ». Mais nous pouvons d'ores et déjà signaler la notice relevée dans *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib* d'Ibn ʿIḏārī qui mentionne cet élément architectural comme étant une cour du palais destinée aux défilés et à la pompe califale. Comme c'est souvent le cas, notre auteur emploie le vocable dans une forme hybride arabe/berbère : *asārāǧ al-qibāb* (place principale ou cour du cérémonial réservée aux Almohades) et *asārāǧ al-awwal* (première cour réservée aux autres Almohades) constituant, semble-t-il, le passage obligé pour se rendre à la mosquée[292]. Ensuite, pour l'époque mérinide et grâce à Ibn Marzūq al-Tilimsānī, nous relevons une donnée qui fait figure de définition de l'*āsarāǧ*. Le chroniqueur de Tlémcen affirme que le nom du lieu en question est celui que l'on donne à une grande esplanade (*āsarāǧ wa-huwa ʿibāra ʿan al-raḥba al-ʿuẓmā*) grâce à laquelle on pénètre dans les enceintes des souverains (*maḥall al-mulūk*)[293]. Plus tard, le chroniqueur al-Zarkašī, révèle que la forteresse

290 Voir M. Ghouirgate, 2015 : 149.

291 D'après G.S. Colin, 1930 : 118, citant É. Laoust, au Souss et dans l'Atlas, *āsmās* contient également les significations de « 1° vase dans lequel le savetier trempe les semelles ; 2° fourneau du fondeur de minerai ; 3° fourneau de teinturier ». Sur les données extraites des « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin, voir I. Ferrando, 1997 : 113.

292 Ibn ʿIḏārī, 1985 : 438–439 ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 189, cite la chronique sous la forme d'*al-Bayān al-muʿrib fī aḫbār al-Maġrib* et appelle son auteur *al-šayḫ* Abū ʿAbd Allāh b. ʿIḏārī al-Andalusī. É. Laoust, 1920 : « *asäräg*, cour » dans quelques variantes berbères du Maroc.

293 Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 136.

(*qaṣaba*) de Tunis possédait également un *asārāk* où fut édifiée la *qubbat al-ǧulūs*, sorte de pavillon d'apparat conçu pour abriter les réceptions officielles[294]. En plus des données antérieures, ajoutons l'information fournie par le lexique d'al-Hilālī (milieu du 11e/XVIIe siècle) qui contient le mot *asarag* avec le sens de « rez-de-chaussée »[295].

Outre les données fournies plus haut, on relève quelques termes liés aux ressources naturelles, à l'habitat et à la vie quotidienne. Nous avons par exemple *āmazzgūr*, qui peut être compris comme une sorte de mil (« millet perle » ?), voire même une variante du sorgho (« gros mil »). Plus loin dans le texte, on trouve le terme *āsangār*, qui est aussi le sorgho et dont le mot est encore utilisé de nos jours sous les formes *asngār* ou *ašengār* dans le sud du Maghreb occidental[296]. Cette plante, qui est signifiée par le terme arabe *ḏura*, est également bien documentée en berbère dans l'ouvrage du botaniste sévillan Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, avec *anilī* et *āmazqūr*, deux équivalences du vocable arabe[297]. Enfin, précisons qu'Ibn Tūnārt (*ob.* 567/1172), originaire de la région

294 Al-Zarkašī, 1998 : 73.

295 Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 258, 67 et nº 291, 70. D'après É. Laoust, 1932 : 169, l'*asarag* correspond à « une cour devant la maison » chez les transhumants du Maroc central ; *idem*, 1942 : nº 221, 276–277, sur l'*asaräg* dans le Haut Atlas ; A. Adam, 1951 : 16, 17, 23, 23, 25, 63, 71, sur l'*asarag* dans l'Anti Atlas comme « rez-de-chaussée à usage d'étable ou d'écurie (Ammeln) ; petite cour intérieure (Ighchen) ; partie centrale du patio (Igounan) » ; B. Afatach, 1996 : 160, sur l'*asarag* des habitats urbains de Tīznīt qui correspondrait au *wasṭ al-dār*, c'est-à-dire une cour centrale à ciel ouvert sur laquelle s'ouvrent les diverses pièces.

296 Al-Baydaq, 1928 : 88/142, 133/224 (آمزّݣور et آسنݣار) et 232 du glossaire ; *Révélation des énigmes* (liste A), 1998 : nº 90, 173, *asngar*, « maïs, mil (Holcus sorghum) » ; É. Laoust, 1920 : 266, « *amĕzgur*, maïs » au Maroc atlassien ; T. Lewicki, 1974c : 28, 29, 30, 31, 32, sur le sorgho en Afrique de l'Ouest au Moyen Âge ; B. Rosenberger, 1994 : 313–314, sur les variétés de sorgho *āmazzīkūr* et *āsangār* ; N. El Alaoui, 2002 : 141–143, sur le maïs et le sorgho (*asangar*, *amazziqur*) dans l'alimentation de base du sud de l'actuel Maroc ; Y. Benhima, 2007 : 231, commente brièvement la notice d'al-Baydaq sur l'*āmazzgūr* ; M. Kossmann, 2013a : 137, 138.

297 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 423, 29 (انلي), nº 469, 31 (آمزقور), nº 1990, 208–209 (آمزقور). Sur ce point précis, voir R. Dozy, 1967, I : 486 (*ḏura*, *darāt*) ; É. Laoust, 1920 : 268, « *illan*, sorgho » dans quelques parlers berbères du Maroc ; T. Lewicki, 1974c : 24, 25, 26, sur l'*anilī* en Afrique de l'Ouest médiéval ; H. Venzlaff, 1977 : 40–41, qui fournit le terme *tafsūt* comme équivalent de millet ; M. Tilmatine, 2002 : 481, notant le vocable *mazqūr* ; A. Amahan, 1998 : 291, « *amzgour* - *amzgur* (*u*-, pl. *o*) : maïs » dans la région peuplée par les Ghoujdama (Haut Atlas) ; au sujet du terme *ānilī* (« espèce de millet »), voir O. Bencheikh, 1995–1996 : 173 ; N. El Alaoui, 2002 : 142, note 5, dans laquelle il est dit que « …sorgho noir, *anili* (*illan* en tachelhyt) dont l'espèce blanche est nommée *tafsut* dans le Haut Atlas » ; M. Kossmann, 2013a : 137, 138, *anili*, *āmazzigūr* ; sur le mot *anīl* dans la

de Biǧāya et auteur d'un ouvrage intitulé *Kitāb al-asmāʾ* contenant environ deux mille cinq cents mots et phrases berbères, a enregistré le terme *amazgūr* comme pendant de « sorgho »[298].

En étroite relation avec les propos antérieurs, on rappelera ici qu'au Maghreb occidental d'époque moderne, les habitudes alimentaires de l'Atlas et du Souss étaient basées en grande partie sur la consommation d'un type de mil désigné par le terme arabe *duḫn*. C'est effectivement J. Berque qui, au sujet d'un passage tiré d'un ouvrage d'al-Yūsī, savant marocain de la fin du 10e/XVIe siècle, observait que ce dernier

> Apporte une confirmation historique de l'existence de cultures de mil *duḫn* dans l'Atlas, où elles ont été depuis remplacées par le maïs, *dura*. Si ce dernier a été amené par les Portugais de la côte, vers le début du XVIe siècle, comme il semble bien, la vieille céréale africaine dont les *Muḥāḍarāt* donnent le nom chleuh, *anli*, n'aurait reculé que fort lentement, puisqu'en 1650, un conteur de la place ‹ Jâmaʿ l-Fnâ › la considère encore comme la caracéristique proverbiale de l'alimentation berbère. La littérature marocaine est malheureusement chiche de pareils documents[299].

Dans un autre contexte, on a le mot *āgrāw*, qui est l'équivalent de « réunion »[300] ; puis, nous avons *tīẓāf*, nom verbal construit à partir de *ḍaf* (= « gar-

---

Tuḥfat al-aḥbāb fī nihāyat al-nabāt wa-l-aʿšāb, voir G. Salmon, 1906 : 27, « جورس Djoûres (masc.). On l'appelle *anīl* انيل en langue populaire » ; R. Basset, 1887 : 63, *īnallī*, « sorgho » dans le berbère du Gourara et du Touat ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 206, « Millet. *Ineli* » en touareg de l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 6, 53, *énélé*, « mil » en touareg ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 251, « *enăle/inăletăn*, *enălăy/inălăytăn*, mil, millet » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; M. Beaussier, 2006 : 106, « *tāfsūt*, s.m., Millet (Sud) ».

298 Sur ce point, voir N. van den Boogert, 2000 : 364, 373 ; M. Kossmann, 2013a : 48, 211–212. Au 6e/XIIe siècle, al-Zuhrī, 1968 : § 330, signale la culture du *ḥabb al-ānilī* chez des peuples soudaniens ; le glossaire notarial arabo-chleuh de Deren (daté de 1177/1764) *al-Maǧmūʿ al-lāʾiq ʿalā muškil al-waṯāʾiq* fournit les termes *anili*, *asngar* et *mezgur* comme variétés de maïs (J. Berque, 1950 : 374, 375, 376). Sur Abū Saʿīd Ibn Tūnārt al-Dukkālī, juge et enseignant, voir quelques détails biographiques dans al-Ġubrīnī, 1971 : 222 ; N. van den Boogert, 1995 : 58, 59, sur des copies manuscrites du glossaire d'Ibn Tūnārt déposées dans le fonds « Arsène Roux » à Aix-en-Provence.

299 J. Berque, 1958 : 59.

300 Al-Bayḏaq, 1928 : 95/155 (آڭراو) et 232 du glossaire. À propos du terme *agraw*, voir *EB*, sub voce, II, 1985 : 262–263 (S. Chaker) ; K. Naït-Zerrad, 2002 : 893–896, *sub voce* {GRW} ; M. Kossmann, 1999 : § 376, 153, {GRW} ainsi que le terme *agruw*, « réunion » ; ʿA. Ṣadqī

der »), avec les significations de « corps léger » et d'« avant-garde, vigie », voire de garde personnelle des califes almohades. Ce dernier terme est par exemple associé au nom toponymique de Talāt n tidāf ou « vallée du guet » dans le territoire de Lakhsass, sur les derniers contreforts de l'Anti Atlas, à environ vingt-cinq kilomètres de l'Océan Atlantique[301]. Ensuite, on relèvera l'expression empruntée au domaine de l'habitat, à savoir *īmī an tigammī* qui veut dire littéralement « bouche de la maison/palais », c'est-à-dire « porte de la maison/palais » dans le contexte de la source examinée. Selon l'éditeur-traducteur du livre d'al-Bayḏaq, il s'agit du « nom donné à la porte et au corps de logis formant le vestibule du palais almohade de Marrakech » qui aurait fourni l'expression identique d'*imi n tgĕmmī* encore en usage dans les années 1920[302].

Outre les éléments fournis par le chroniqueur almohade al-Bayḏaq, rappelons que l'écrivain Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt (*ob.* après 594/1197)[303] livre quelques détails de la structure architecturale examinée. Dans une mention qui narre une victoire remportée par Ibn Mardanīš, seigneur de la région de Murcie durant une partie du 6e/XIIe siècle, nous relevons le renseignement suivant : « Je me levais tôt et me rendis, comme d'habitude, au *m-n-tīgammī*, c'est-à-dire la

---

Azāykū, 2004 : 112–114, *akrāw* ; M. Ghouirgate, 2015 : 142, 144, sur l'*agrāw*.

301 Al-Bayḏaq, 1928 : 99/162, 100/165 (تيظاف) et 234 du glossaire. Sur ce mot, voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 898, 117 ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 171, 177, « Garde. (Terme militaire) *Tidhaf* » dans le touareg de l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 72, 152, *tīḍāf*, « sentinelles » en touareg ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 48, « *tiḍaf*, *šiḍaf* (*ši*), vedettes, éclaireurs, sentinelles » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaγ et de l'Aïr ; ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 152–154, sur *tīḍāf* ; ʿU. Afā, 2005 : 140, *tīḍāf*, « guarde (*ḥirāsa*) ». Sur les prépositions du génitif *n* et *m*, voir par exemple R. Basset, 1893 : 53, pour l'ensemble zénète algérien ; *idem*, 1895 : 85, pour le berbère du Ouarsenis (Algérie) ; A. de Calassanti Motylinski, 1898 : 15–16, pour le berbère zénète (Oued Righ, Mzab, Ouargla, *ğabal* Nafūsa) ; sur le site de Talāt n tidāf, voir M. Alahyane, 2004 : 9.

302 Al-Bayḏaq, 1928 : 120/199 (ايمي ان تكّمّي) et 232 du glossaire ; *idem*, 1928 : 48/73, mention d'un groupe appelé *ayt* Waġfgammī et sur lequel on livre les précisions suivantes : « *ayt* Waġfgammī, groupe dont le sens est ‹ gens de la porte de la maison/palais › (*ayt Waġfgammī qism maʿnāhu ahl bāb al-dār*) » ; dans l'ethnonyme Waġfgammī, nous reconnaissons les termes *iġf* et *ag*ʷ*mmī*, avec les significations respectives de « tête » et « maison » ; al-Tādilī, 1984 : 337 (note 44), donne la *nisba* al-Ġafğūmī (région de Tādlā) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 219, mentionne un lieu appelé *raḥbat Īm an tiğammī* (ايم ان تجمّي) dans les environs de Tlémcen ; al-Zarkašī, 1998 : 292, évoque la construction d'une *madrasa* située à l'est de la porte appelée *bāb īntiğammī* (باب ينتجمّي) à Tunis ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 552, mentionne également la *bāb īntiğammī* (باب ينتجمّي), comme l'une des portes de la *qaṣaba* de Tunis vers l'année 670/1271.

303 Sur cet auteur, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 949 (J.F.P. Hopkins).

‹ maison du calife › (*dār al-ḫalīfa*), que Dieu soit satisfait de lui »[304]. Dans la seconde notice, il donne quelques précisions sur le cérémonial à l'époque du calife almohade Abū Yaʿqūb Yūsuf (*ob.* 580/1184) en indiquant l'information subséquente : « On aménagea également des tentures sur les portiques appelés *m-n-tīgammī* (*kiswa li-l-saqāʾif al-musammāt bi-m-n-tīgammī*) »[305]. On observera que dans les faits exposés le texte semble hésiter quant à la définition du vocable berbère et cela même si les informations portent finalement sur des réalités topographiques identiques.

D'après M. Kossmann, il existe dans la langue tāšalḥīt le mot *tigemmi* ou « vaste terrain de culture », « maison » et la formule *asarag en tegemmi* ou « patio de la maison » alors que selon R. Basset, le terme *tagammī* peut également signifier « verger de palmiers » dans la région de Ouargla[306]. Dans le sens des observations précédentes, signalons les remarques ethnolinguistiques réalisées par Abdallah El Mountassir sur la base d'une étude portant sur une région présaharienne au sud de l'Anti Atlas et à partir desquelles il serait possible d'envisager le *tigemmi* (= « maison ») comme « une sorte de corps non organique qui protège l'homme de l'environnement extérieur. C'est comme le lieu qui est lié directement aux différentes fonctions de la vie quotidienne : dormir, manger, cuisiner, recevoir, … etc. C'est l'espace protecteur qui favorise la convivialité de la famille ou du groupe »[307]. À ces données, nous pouvons rajouter celles relevées par Ali Amahan dans le village d'Abadou de Ghoujdama (Haut Atlas marocain) qui cite une expression et un proverbe construits avec *tigemmi* : *tγufa tgmmi*, « La maison est étoufffante » et *lqbr a iga dγad ur igi tiggmi*, « C'est une tombe pas une maison que vous avez là »[308].

---

304 Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 200.

305 Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 333.

306 Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 262, 68, *tigemmi*, « maison » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 137, 133 ; M. Kossmann, 1999 : § 435, 163 ; *ibidem* : § 210, 101, *tawwurt*, « porte » ; R. Basset, 1893 : 97, *tagammī* à Ouargla ; É. Laoust, 1920 : 1, « *tigemmi*, maison » ; *idem*, 1930 : 230, *tigemmi* pouvant signifier le douar, les terres à occuper ou une petite cour de la maison réservée aux bestiaux chez les transhumants du Maroc central alors que selon A. de Calassanti Motylinski, 1898 : 136, le terme aurait aussi le sens de « verger » ; *idem*, 1904 : 130, le mot peut être équivalent de « lieux d'aisance » à Ghadamès.

307 Voir A. El Mountassir, 1998 : 131–133 ; É. Laoust, 1942 : nº 187, 269, *tigemmi* dans le Haut Atlas ; A. Adam, 1951 : 9, 77, *tigemmi* dans l'Anti Atlas ; A. Délpy, 1959 : 7–13, sur l'habitat traditionnel de quelques tribus du nord-est du Maroc ; *EB*, sub voce, XXX, 2010 : 4525–4528 (A. Elmountassir), sur la « maison » dite *tigemmi* en tašalḥīt.

308 A. Amahan, 1983 : 211.

Sur la base des faits exposés plus haut, rappelons que l'écrivain tardif Ibn Ġāzī compile des informations relatives à un élément topographique emblématique de la ville de Meknès. En effet, après avoir énuméré les noms de six portes, il en cite une qui répond au nom de *bāb al-mušāwariyyīn* qui se trouvait à proximité d'une construction appelée *īmī ay tiga(m)mī*. Toutefois, le terme *ay* pose un problème pour la compréhension totale de l'expression[309]. Cela étant dit, et sans pour autant être en mesure d'expliquer l'hypothétique passage de *ay* en *an*, et ainsi garantir la bonne lecture du fragment, il est, croyons-nous, possible de reconnaître l'expression *īmī an tigammī*, soit la « porte de la maison ». Mais bien entendu, pour consolider puis, éventuellement, valider une telle proposition, il faudrait d'abord vérifier les manuscrits qui servirent à l'édition de la chronique d'Ibn Ġāzī.

Après l'exposition de quelques faits relatifs à la notion de « maison », on pourrait procéder à une remontée dans le temps et expérimenter une sorte d'histoire régressive du terme *tigammī* afin de mieux mesurer l'importance du sujet en examinant le poids des emprunts du berbère au latin et vice versa. Arrêtons-nous par exemple sur le cas du mot *gemio* qui avait été rapproché du berbère par Christian Courtois, spécialiste de l'Afrique du Nord antique, qui disait, avec des réserves, que ce dernier pouvait être défini comme « une parcelle enclose par un mur en pierre sèche ou en toub ? ». Mais alors la relation entre *gemio* et *tigammī* serait-elle vraiment plausible ? Si l'on en croit des exemples fournis par Carles Múrcia, dans une étude consacrée à la langue des Maures, il y aurait un lien probable entre le mot latin et quelques vocables berbères empruntés au vocabulaire agraire dans les variantes actuelles du tašalḥīt, du tamāzīġt, du figuiguien, du gourarien et du kabyle : *agmmun* (« rebord d'un canal d'irrigation ») ; *gmmn/agmmn/agmmun/tagmmunt/taymmunt* (« disposer de la terre cultivée en cuvette, … » ; « champ ; plate-bande ; bosquet ») ; *aymmun* (« champs ») ; *agmmun* (« tas ; amoncellement ; mamelon de terrain ; mont, colline ») ; *agmun* (« carré de terre cultivé dans les jardins de palmeraie disposé pour recevoir un arrosage régulier au moyen d'un canal »)[310].

1.9.2 *Tribus, fortifications et vocabulaire berbère à la lumière d'al-Bayḏaq*

L'époque qui correspond aux conflits ouverts qui eurent lieu entre le pouvoir almoravide dans sa phase de décadence et le mouvement almohade naissant a laissé des traces textuelles substantielles quant à la construction de

---

309 Ibn Ġāzī, 1988 : 31 (ايمي اي تجمي).

310 La référence à Ch. Courtois et les exemples cités se trouvent dans C. Múrcia, 2011 : 118–119.

fortifications. L'ouvrage d'al-Bayḏaq offre à cet égard des données utiles sur les lieux d'édification et les noms de sites, pour la plupart empruntés au stock toponymique berbère. Précisons que la nomenclature fournie par l'écrivain comprend les noms d'une vingtaine de *ḥuṣūn* apparaissant à la fin de son livre. Nous donnerons quelques désignations de ces sites fortifiés qui, nous l'espérons, permettront de mieux saisir l'impact de ce texte pour l'étude de la langue berbère mais également pour l'histoire d'une région qui connut des bouleversements politiques de taille dans la deuxième moitié du 6e/XIIe siècle.

1.9.2.1 Noms de lieux, *ḥuṣūn* et territoires

Les *ḥuṣūn* dont il va être question dans les lignes suivantes ont été construits, semble-t-il, selon des objectifs politiques précis mis en place par l'État almoravide dans le but de contenir l'avancée inexorable du mouvement almohade. Pourtant, si cette nomenclature de sites castraux est intéressante, il semble régner parfois quelques incertitudes quant au(x) fondateur(s) et au fait d'appartenir à un programme de fortification de divers sites élaboré par les autorités almoravides[311]. Nous laisserons de côté ces questions complexes, qui nécessiteraient une étude spécifique, pour nous concentrer seulement sur le type de construction et le vocabulaire berbère remis dans leur contexe spatio-temporel. Voici donc une sélection de noms de fortifications tels qu'ils ont été compilés dans la chronique d'al-Bayḏaq :

* « Le cheikh Abū Ḥafṣ s'empara d'un fort appelé Kastūr (*fa-kasara al-šayḫ Abū Ḥafṣ ḥiṣn*[an] *yusammā bi-Kastūr*) »[312].
* *ḥiṣn Tāsġīmūt* qui aurait été bâti par Maymūn b. Yāsīn[313].
* *ḥiṣn Ānsā banī Īmādīdan* et *Ānsā n Īmādīdan*[314]. Selon l'éditeur, il pourrait être situé à la lisière de l'Anti Atlas, à l'ouest du plateau de Tāsġīmūt et non loin de l'actuelle localité de Taliouine.

311 Sur les termes *ribāṭ* et *murābiṭūn* vus selon une perspective religieuse et dans le contexte almoravide, voir F. Meier, 1983 : 118–140.

312 Al-Bayḏaq, 1928 : 118/194.

313 Al-Bayḏaq, 1928 : 128/218 et 84/136. Sur le toponyme Tāsġīmūt, voir les notices fournies par Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 224 et Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, II : 406. À propos de ce site, voir H. Basset, H. Terrasse, 1927 : 157–171 ; É. Laoust, 1942 : nº 65, 235, sur le vocable *tasġimut* qui serait, paraît-il, à rappocher de *tasġmut* (« grand plat à couscous »), *taseġmut* (« pot à henné ») dans le Haut Atlas ; L. Golvin, 1957 : 197, 216.

314 Al-Bayḏaq, 1928 : 128/218, 76/122 et note 4 ; Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 138, livre le nom toponymique Ānsā. Sur ce site, qui serait appelé Tānṣaṣt chez Ibn Ḫaldūn, voir J.-P. van Staëvel, A. Fili, 2014 : 127–132.

* *ḥiṣn Tāfarkaggūnt* dans le Gīg des Ġayġra[315]. D'après l'éditeur, le Kīk est le « long plateau calcaire qui sépare Marrakech du couloir que relie la vallée du Wādī Rġāya à celle du Wādī Nafīs ».
* *wa-l-ḥiṣn allaḏī fī Wīrkān*[316].
* *wa-l-ḥiṣn allaḏī bi-Āssikābū* situé dans le *ǧabal Tīn āġrum* ou *Tīn ālfīq*[317].
* *ḥiṣn Āṣakkā an Kamāt* où se trouvait Isḥāq b. Yīntān[318].
* *ḥiṣn Tādlā* {dit} *ḥiṣn Tākazūrart*[319]. L'éditeur précise qu'il pourrait s'agir de l'actuelle citadelle (*qaṣaba*) de Tādlā[320].
* *ḥiṣn Dāy*[321]. Selon l'éditeur, « C'était à ce moment une forteresse et un marché important, aux témoignages de géographes ».
* *ḥiṣn Tāgrārt*[322]. Le mot berbère *tāgrārt* signifie littéralement « campement », et dans la mention relevée, il peut être traduit par « campement fortifié ». Nous pouvons relier le nom toponymique Tāgrārt au phonème *gru*, en l'occurrence *tagrāwt*, équivalent de lieu de réunion au Maghreb occidental dont le mot *agrāw*, « réunion », constitue un autre dérivé ; *agrūr*, « l'enclos », « la niche », « le gîte » ; *aqrār*, groupe de maisons au toit de chaume ayant pour fonction d'emmagasiner des denrées notamment dans le Rif[323].
* *ḥiṣn Āṣrū* des *banū* ʿAbd Allāh[324].
* *ḥiṣn Tārūlūlat ān Īgadmīwan* qui avait été occupé par Abū Bakr b. ʿUmar b. Yīntān[325]. On aura reconnu l'éponyme berbère Īgadmīwan rendu en arabe par Ǧadmīwa. Notons d'autre part que ʿA.Ṣ. Azāykū relève un toponyme atlassien répondant au nom de Ūgadmt qui pourrait être mis en relation avec le nom tribal de Ǧadmīwa[326].

---

315 Al-Bayḏaq, 1928 : 129/218, 77/126 et note 1.

316 Al-Bayḏaq, 1928 : 129/219.

317 Al-Bayḏaq, 1928 : 129/219.

318 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/220. Précisons que l'écrivain ibadite al-Darǧīnī, 1974, II : 218, 219, cite un lieu répondant au nom d'Āsak dans la zone orientale du Maghreb.

319 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221 et note 1. Malgré la différence graphique avec le toponyme cité par al-Bayḏaq, voir Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 224, qui donne le nom toponymique Tāzāǧūrat.

320 Sur le site de Tādlā, voir M. El Fasi, 1984 : 22, précisant que le nom signifie « gerbe de céréales » en berbère ; M. Ḥasan, 1999, I : 476, II : 742 ; Y. Benhima, 2008 : 93, 108, 134, 207, 225 ; Ḥ. Asgān, 2010 : 329 ; É. Laoust, 1920 : 356, « *tadla, tadliwin*, gerbe » dans le Maroc atlassien.

321 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221 et note 2. Voir les notices relevées chez al-Bakrī, 1965 : 154/341–342 et al-Idrīsī, 1970–1984 : 242 ; *idem*, 1983 : 93–94/84–85.

322 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 187, l'appelle *madīna*.

323 Sur ces points, voir É. Laoust, 1934a : 116–118.

324 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221.

325 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/220.

326 Voir ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 16 ; H. Stroomer, 2003 : nº 102, 152/153, dans un récit

* *ḥiṣn Luǧǧāġa*, occupé par Abū Bakr b. al-Lamṭiyya[327].
* *ḥiṣn Nafīs*, contrôlé par Muʿād b. Tārūngā[328].
* *ḥiṣn Haylāna*, où se trouvait al-Zubayr b. Nabṭāsan[329].
* *ḥiṣn al-Qalʿa*[330]. Selon l'éditeur, il s'agirait de la *qalʿa* de Mahdī b. Tawālā al-Iǧfašī, et elle aurait été en outre l'ancienne capitale du Fazāz qui apparaît, entre autres faits, comme *ǧibāl* Fazāz probablement dans les zones de Tādlā et Fès[331]. D'après le géographe Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, nous savons que la montagne de Fāzāz était peuplée par « plusieurs ethnies berbères » (*umam kaṯīra min al-Barbar*)[332].
* *ḥiṣn Tāsġamārt* dans lequel siégeait un certain Maymūn b. Ṣāra[333].
* *ḥiṣn al-Fallāǧ* où se trouvait Maḍgūd b. Salmā des *banū* Wārītan[334].
* *ḥiṣn Karnāṭā* où se trouvait un individu appelé ʿAbd Allāh b. ʿĀṣṣamt[335].
* *ḥiṣn Tūnakṭāyān* situé dans la région du Zarhūn[336]. Si l'on en croit l'éditeur, il s'agit « vraisemblablement de la forteresse dont les ruines subsistent sous le nom de Ḳaṣbat an-naṣrānī, dans le Ǧabal Zarhūn », montagne qui est également citée dans l'œuvre d'Ibn al-Ḫaṭīb lorsqu'il narre des événements d'époque idrisside (*aḥwāz ǧabal Zarhūn*) et la *riḥla* d'Ibn Ḫaldūn (*ǧabal Zarhūn*)[337].

---

contemporain rappelant que les Igdmwn participèrent à des conflits politiques et tribaux à l'époque de Mūlāy ʿAbd al-Raḥmān (*ob.* 1276/1859).

327 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/220.

328 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/220.

329 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221.

330 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221, 90/145 et note 2. Voir les informations consignées dans al-Idrīsī, 1970–1984 : 247 ; *idem*, 1983 : 95–96/86–87 et Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 185.

331 Voir la mention fournie par Ibn al-Aḥmar, 1972 : 33 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 187 (*ǧabal kabīr*).

332 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 435.

333 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221.

334 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221.

335 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221.

336 Al-Bayḏaq, 1928 : 131/221 et note 4 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 61 (*bilād Zarhūn*).

337 Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 373 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 221. Sur la montagne de Zarhūn, voir Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 194 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 103 ; al-Tādilī, 1984 : 368 (*rābiṭat Zarhūn*) ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, I : 307, II : 508 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 609 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 9, 10, 13, 14, 21, 22 (*Barābir ǧabal Zarhūn*), 37, 42 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 36 (*ǧibāl Zarhūn*), 71 (*ǧabal Zarhūn*) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 12 (*balad Zarhūn*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 174 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, IV : 224, VI : 194, VII : 227, 468, 474, 634 ; *idem*, 2005, III : 338 (*Zarhūn min nawāḥī Miknāsa*) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 86 (*ǧabal Zarhūn*) ; Ibn ʿAskar, 1977 : 83, 85 ; Ibn Ġāzī, 1988 : 13, 35, 69 (*ǧabal Zarhūn*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 57 ; Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 62, 108, 125 ; à propos de la tribu berbère des Zarhūn, voir par

Outre les deux auteurs cités, indiquons qu'al-Tādilī mentionne une *rābiṭat* Zarhūn dans le nord de l'actuel Maroc, peut-être dans la zone de Fès ?[338]
* *ḥiṣn Tāzagdarā* des (*mᵊtāʿ*) Luǧāya[339]. D'après l'éditeur, « cette bourgade existe toujours, à la limite des actuelles tribus al-Ǧāya (= Luǧāya) et Banū Zarwāl ».

1.9.2.2 Le berbère et l'arabe connectés à la particule arabe dialectal *mᵊtāʿ*

Dans le paragraphe ci-après, nous allons nous centrer sur un fait morphologique tout à fait caractéristique de l'arabe maghrébin, à savoir l'emploi de la particule de connexion génitive *mᵊtāʿ* dont les spécificités d'usage avaient déjà été signalées et étudiées par G.S. Colin. Cette préposition dialectale signifie l'appartenance, voire la situation topographique d'un site, et elle apparaît parfois incrustée entre des toponymes, des anthroponymes ou d'autres mots berbères. C'est à notre avis un fait intéressant car on aurait pu s'attendre à l'emploi de la particule berbère du génitif *n* (= « de »)[340] au lieu de l'arabe dialectal *mᵊtāʿ*. D'ailleurs, sur la question de l'usage de *mᵊtāʿ*, précisons qu'il sera fait mention de l'étude publiée sur le thème par l'arabisant en 1930 qui se proposait ainsi de mettre au jour les éléments morpho-syntaxiques et phonologiques de l'arabe marocain contenus dans le livre d'al-Baydaq. Mais voyons quelques exemples afin de mesurer l'intérêt des faits signalés :

* « Et l'Imām avec nous par Āysamnāy des (*mᵊtāʿ*) Hazraǧa »[341].
* « Puis de là par un autre endroit appelé Atīfrā des (*mᵊtāʿ*) Īmasfīwā »[342].
* « Puis de là par Ānsā des (*mᵊtāʿ*) Ūrīka »[343].
* « Puis de là il passa par Tīfnawt des (*mᵊtāʿ*) Hintāta »[344].
* « Puis de là jusqu'au marché d'(*mᵊtāʿ*) Īmlīl »[345].
* « Puis de là par Tīfnawt des (*mᵊtāʿ*) Āyzggār »[346].

---

exemple al-Idrīsī, 1970–1984 : 222 (ورهون) ; *idem*, 1983 : 73/63 (زرهون) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 53.

338 Al-Tādilī, 1984 : 368.

339 Al-Bayḏaq, 1928 : 131/221, 91/148 et note 3.

340 Parmi l'abondante bibliographie consacrée à la particule du génitif berbère *n*, voir F. Pennacchietti, 1978 : 307–314.

341 Al-Bayḏaq, 1928 : 71/114.

342 Al-Bayḏaq, 1928 : 71/114.

343 Al-Bayḏaq, 1928 : 71/114.

344 Al-Bayḏaq, 1928 : 71/114 ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 370, parle d'un juriste (*faqīh*) appelé Abū ʿAbd Allāh al-Saraqusṭī né à Tīfnawt en 634/1236–1237.

345 Al-Bayḏaq, 1928 : 71/114 ; G.S. Colin, 1930 : 117.

346 Al-Bayḏaq, 1928 : 71/115.

* « Puis de là par le *ǧumuʿa* {marché du vendredi} des (*mᵊtāʿ*) Āmazzīn »[347].
* « Puis de là par Tākūšt des (*mᵊtāʿ*) Gadmīwa »[348].
* « Puis, il quitta leur territoire et gagna Tāmadġūst des (*mᵊtāʿ*) Īrgītan »[349].
* « Puis de là par le *tāmāzīrt* des (*mᵊtāʿ*) *banū* Lamās »[350]. Dans ce contexte, le mot *tāmāzīrt* contient bien les sens de « région », « pays ».
* « Puis de là par Īgīllīz des (*mᵊtāʿ*) Harġa »[351].
* « Les Īn Māġūs furent exécutés au lieu-dit appelé Āygar an Kūriyyt, ainsi que les Āṣāddan et les Kadmīwa de (*mᵊtāʿ*) Tākūšt »[352].
* « Puis, on descendit jusqu'à un lieu appelé Tākrārt de (*mᵊtāʿ*) Dāwūd b. ʿĀʾiša »[353].
* « Nous nous fixâmes à Ānfag d'(*mᵊtāʿ*) Āmskrūṭān »[354]. Le lieu Āmskrūṭān, vraisemblablement un ethnonyme, pourrait être reconnu dans le site actuel d'Amskrud au nord d'Agadir. Cette localité correspond sans doute à Asanǧrū relevé par Ibn ʿIḏārī, et que les autorités almohades avaient construit en pierre et en terre[355].
* « Puis, le calife se mit en route et atteignit Tīzraft de (*mᵊtāʿ*) Bīlūrn »[356].
* « Et Mūsā b. Ḥammād des (*mᵊtāʿ*) Āsāmmar ān ayt Sinān se joignit {au parti des Almohades} »[357].
* « Puis, nous revînmes par le lieu-dit appelé Tūn Gurmāṭ des (*mᵊtāʿ*) Āymalwān »[358].
* « Puis de là nous fûmes de retour au lieu-dit appelé Tīzī de (*mᵊtāʿ*) Tālġumt »[359].

---

347 Al-Bayḏaq, 1928 : 71/115.

348 Al-Bayḏaq, 1928 : 72/115. À l'intérieur du nom féminin Tākūšt, on repère le vocable *kūš* dont le sens le plus connu est « Dieu ».

349 Al-Bayḏaq, 1928 : 72/116.

350 Al-Bayḏaq, 1928 : 72/116.

351 Al-Bayḏaq, 1928 : 72/116.

352 Al-Bayḏaq, 1928 : 78/126, 80/129 (*mawḍiʿ yuqālu lahu bi-Āygar mᵊtāʿ banī Kūriyyt*) ; Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 164, nomme le lieu *Īǧar an banī Tūkrīt*.

353 Al-Bayḏaq, 1928 : 89/144 ; G.S. Colin, 1930 : 117.

354 Al-Bayḏaq, 1928 : 87–88/141.

355 Ibn ʿIḏārī, 1983 : 98.

356 Al-Bayḏaq, 1928 : 90/146.

357 Al-Bayḏaq, 1928 : 90/146 ; G.S. Colin, 1930 : 118. Sur le morphème de filiation *ayt*, voir l'*EB*, sub voce, III, 1986 : 383–384 (S. Chaker) ; M. Kossmann, 1999 : § 605, 202 ; A. Skounti, 2005 : 102 (texte arabe)/105 (traduction), note l'expression *nāyt* (Marġāḍ) dans une *tayssa* datée de 1012/1602–1603 (Tafilalt).

358 Al-Bayḏaq, 1928 : 90/146.

359 Al-Bayḏaq, 1928 : 90/146 ; al-Buġṭūrī, 2009 : 120, signale un lieu appelé Tīzī dans le *ǧabal* Nafūsa. Rappelons ici que le mot berbère *tīzī* signifie notamment « le col », « le mont » ; R. Basset, 1885a : 160, *ṯīzī* (pl. *ṯīziwīn*), « col » chez les Beni Menacer de la région de

* « Nous nous rencontrâmes avec lui à l'*īġram* de (*mᵊtāʿ*) Wātūb »[360]. Localisé dans le Moyen Atlas oriental, ce lieu est situé sur la voie empruntée par les Almohades du Tafilalt jusqu'au site de Ṣafrū. Le terme berbère *īġram* est présent dans plusieurs variantes linguistiques du berbère comme équivalent de « forteresse » et « village fortifié », et cela même s'il peut être assimilé à un grenier collectif comme c'était encore le cas au début du XXᵉ siècle[361].
* « Puis, nous campâmes à Nūlīs, ensuite à Tāgrīrt des (*mᵊtāʿ*) *banū* Wābūṭ »[362]. Le vocable berbère *taġrīrt* correspondrait, semble-t-il, à un type de fortification urbaine.
* « Puis, Īʿazzā b. Maḫlūf, champion des Almohades, fut blessé et mourut de sa blessure ; nous l'enterâmes à Tāġzūt des (*mᵊtāʿ*) Yazīd »[363].
*« Et le fort de (*mᵊtāʿ*) Tāsanūlt »[364]. D'après l'éditeur, « Le même toponyme existe encore dans la tribu de Māssa, à l'embouchure du Wādī Sūs, et on y trouve des vestiges de fortifications attribuées suivant les traditions locales à Yūsuf b. Tāšufīn ».
* « Et le fort de Haskūra à (*mᵊtāʿ*) Āšbūr »[365]. On aura observé la présence de l'éponyme Haskūra, provenant du nom berbère *iskūran*, « les perdrix »[366]. En outre, précisons que le chroniqueur Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt signale un *qabīl Haskūra*

Cherchell-Miliana.

360 Al-Bayḏaq, 1928 : 90/146. M. Hassen, 2012b : 143, indique que les *quṣūr* du *ǧabal* Dammar sont désignés par le termes berbères *ighirman* et *taghirmin*.

361 Sur ce point de vocabulaire, voir É. Laoust, 1920 : 1, « *tiġremt*, maison flanquée de tours ; forteresse » ; *idem*, 1934b : 188–190 ; *idem*, 1942 : nᵒ 193, 270–271, *iġrem*, *tiġremt* dans le Haut Atlas.

362 Al-Bayḏaq, 1928 : 90/146 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 107, cite des *banū* Wābūṭ, descendants des Zanāta ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 99 (*Tāǧrart banī Wābūṭ*) ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 55, signale le nom d'un certain Ibn Wābūṭ dans la chaîne de transmission d'une information relative à l'origine des Haskūra.

363 Al-Bayḏaq, 1928 : 93/151 ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 124, mentionne un lieu appelé Tāġzūt dans la région de Tādla (*min bilād Tādla*).

364 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/220 et note 3.

365 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221.

366 La *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nᵒ 714, 102, *tisʷkrin*, pluriel de « perdrix » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nᵒ 258, 141, *taskkurt*, « perdrix » ; Général Faidherbe, 1877 : 39, *achkor* pour « perdrix » en zénaga du Sénégal ; R. Basset, 1885a : 185, *ṯasakkūrṯ*, « perdrix » chez les Beni Menacer ; *idem*, 1895 : 103, 132, *askūr* (masculin) et *taskūrṯ* (féminin) pour « perdrix » dans le Ouarsenis d'Algérie ; M. Lafkioui, D. Merolla, 2002 : nᵒ 21, 150/151, *ṯsekkurṯ* (« perdrix ») est la protagoniste d'une histoire en berbère de l'Aurès dont le titre est *Lqeṣṣeṯ n ṯsekkurṯ ḏ Serdeslas asseḥḥar* ou l'« Histoire de la perdrix et du magicien Serdeslas » ; M. Alahyane, 2004 : 11, *taskkurt* pour « la perdrix » dans la région de Lakhsass (Anti Atlas occidental).

et l'écrivain Ibn Ḫaldūn évoque l'existence de montagnes dites *ǧibāl al-Hasākira*, situées au Maghreb occidental[367].
* « Et le fort d'Āṣrū des (*mᵊtāʿ*) *banū* ʿAbd Allāh »[368]. Le toponyme *aṣrū/azrū* est très fréquent et il désigne le « rocher »[369]. Devant l'abondance de formes descriptives des faits topographiques dans le fond toponymique berbère, le mot *aṣrū* pourrait être mis en relation avec l'intérêt spécifique accordé au thème de la défense qui utilise fréquemment les accidents de terrain. Les textes arabes fournissent quelques exemples de lieux-dits composés avec *azrū*. Nous avons par exemple Aṣrū an īsmaǧ, village natal de la mère d'Ibn Tūmart et situé chez les Maskāla du Souss[370]. Un autre cas intéressant est signalé par al-Bayḏaq avec le nom de lieu Āṣrū des *ayt* ʿAfīf : « Il se trouvait, à Yarūgān, au lieu-dit appelé Āṣrū des *ayt* ʿAfīf (*wa-kāna fī mawḍiʿ yusammā Āṣrū an ayt ʿAfīf bi-Yarūgān*) »[371]. Ce lieu avait servi de refuge à deux révoltés peu après la prise de Marrakech par l'armée du souverain almohade ʿAbd al-Mu'min b. ʿAlī al-Kūmī.
* « Et le fort de Tāzagdarā des (*mᵊtāʿ*) Luǧāya »[372].

À plusieurs siècles de distance, nous relevons d'autres exemples de l'usage de la particule du génitif *mᵊtāʿ* reliant un mot berbère à un vocable arabe. Nous en avons trouvé deux cas dans un long document de *taʿqqītt* du *qᵊṣar* de Lᵊgāra (Tafilalt, milieu du 13e/XIXe siècle). Voici les deux occurrences de ladite construction hybride : « Et l'hôte de l'‹ invité d'honneur › (*wa-l-ḍayf mᵊtāʿ afalīs*) » et « La garde à tour de rôle des troupeaux {des habitants du *qᵊṣar*} (*ašūfī mᵊtāʿ al-dawla*) »[373]. Si les formules construites avec *mᵊtāʿ* sont, à notre sens, suffisantes pour mesurer la véritable portée de ce phénomène présent dans la littérature arabe, nous avons également recueilli dans la même source quelques mentions d'une autre construction hybride avec l'adverbe arabe dia-

---

367 Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 411. Voir également Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 472, 478, 513, sur les Haskūra ; *idem*, 2003 : 22 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 236 ; *idem*, 1983 : 87/78 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 120 (*ǧibāl al-Hasākira*), 186 (*ǧabal Haskūra*) ; *Rasā'il muwaḥḥidiyya*, 1995 : nº 8, 76, conserve le nom de la tribu Haskūra dans une lettre officielle almohade.

368 Al-Bayḏaq, 1928 : 130/221.

369 Voir É. Laoust, 1920 : 4, « *azru*, pierre » dans quelques parlers berbères du Maroc.

370 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 90.

371 Al-Bayḏaq, 1928 : 109/180.

372 Al-Bayḏaq, 1928 : 131/221. Selon Ibn Ḥazm, 1962 : 51, il existe un lieu appelé Tāzaġdra (*min ʿamal Ġumāra*) dans la région de Ceuta.

373 Exemples relevés dans L. Mezzine, 1987 : 172, 177 (texte arabe-berbère)/248, 253 (traduction). Pour une définition générale de la notion de *qᵊṣar* à l'échelle saharo-sahélienne, voir M. Côte, 2012 : 92–93.

lectal *bi-lā* ou « sans » et le vocable berbère *tiramt* ou « délai », et parfois même avec la formule *bi-ġayr tiramt* avec le même sens de « sans délai »[374]. D'autres locutions composites parsement les coutumiers tardifs (11e/XVIIe-13e/XIXe siècle) du Tafilalt comme les deux exemples suivants : « Si quelqu'un invoque la ‹ malédiction › contre un autre […] (*wa-ammā allaḏī dəʿā aḥadan ilā tafarrgant bi-qawlihi* […]) » ; « Si tu ne me suis pas devant le *šayḫ*, tu feras défaut en justice (*in lam tatbaʿnī li-l-šayḫ bi-tirzi n usrūṭ*) »[375].

Cela étant, indiquons que la chronique d'Ibn ʿIḏārī offre une information intéressante tant du point de vue historique que linguistique. Il s'agit d'une notice consacrée à une période qui avait été baptisée par l'expression d'« année du pauvre » en souvenir d'une terrible sécheresse qui frappa des régions d'implantation maṣmūdienne entre 615/1218 et 616/1219. Voici ce que l'écrivain de Fès a rapporté sur cet événement : « Les tribus maṣmūdiennes (*qabā'il al-Maṣāmida*) l'appelèrent l'‹ année du pauvre › (*sanat waqalīl/ūqlīl* ?) »[376]. Cependant, s'il est vrai que la structure du mot *waqalīl* rappelle bien celle d'un mot berbère, on ne peut s'empêcher d'y voir une similitude avec le terme arabe *qalīl* signifiant « peu, rare, faible ». Pourrait-il s'agir alors d'un vocable arabe ayant adopté une structure berbère ? À notre avis, il est possible de décomposer le mot en deux parties : la particule *wa/ū* et le mot *qalīl*. Le *wa/ū* matérialiserait la mise en état d'annexion, comme un marqueur syntaxique indiquant la subordination, et le mot *qalīl* serait alors le complément d'objet subordonné à *sana* et connecter par le morphème *wa/ū*[377].

Au sujet de la particule *wa/ū*, il y a deux exemples intéressants à puiser dans l'ouvrage hagiographique d'al-Tādilī. En effet, on y relève lesdits affixes insérés dans les notices consacrées à Abū Muḥammad Ṣāliḥ b. Wāndalūs al-Sūsī al-Aswad, éminent personnage originaire de Tārūdānt et à Abū ʿImrān Mūsā b. Wağādīr al-Dukkālī. Ce qui retient notre attention dans les informations divul-

---

374 Informations recueillies dans L. Mezzine, 1987 : 138, 143, 148 (texte arabe-berbère)/191, note 28, 204, 211 (traduction) ; É. Laoust, 1920 : 413, signale la formule « *tiremt n-waman*, temps pendant lequel on a l'usage de l'eau » dans le Maroc atlassien.

375 Données tirées de L. Mezzine, 1987 : 137, 161 (texte arabe-berbère)/190, 231 (traduction) ; sur le *tafarrgant* dans la région de Merzouga (Tafilalt), voir M.-L. Gélard, 2003 : 171–172, qui s'inspire de L. Mezzine ; *idem*, 2008 : 126–127, sur la notion de *tafarrgant* qui chez les *ayt* Ḫabbāš de Merzouga correspond à l'« interdit matrimonial, employé à propos d'individus issus de deux fractions unies par un pacte de colactation et désigne donc aussi l'enclos situé à proximité de la tente ».

376 Ibn ʿIḏārī, 1985 : 266–267 (وقليل, اوقليل).

377 Sur ces questions, voir par exemple M. Tidjet, 2011 : 419–420. Précisons que dans certaines circonstances, la particule berbère *wa-* peut avoir le sens de « fils » (*ibn*), voire la signification de l'article partitif « de ».

guées c'est d'abord le terme *Andalus* qui a été berbérisé en Wāndalūs (*wā* + (*a*) *ndalūs* ?), avec la possible signification littérale de « celui de l'Andalus » puis le vocable berbère Wağādīr (*wa* + (*a*)*gādīr* ?) qui pourrait peut-être contenir le sens de « celui du château-fort »[378]. On observe ainsi que les deux termes examinés sont représentatifs d'une onomastique renfermant à la fois le détail anthroponymique et la note toponymique. Mais alors, dans ces cas précis, pourrions-nous parler d'ethno-toponymie ? Rien n'est moins sûr et à défaut de détails supplémentaires, il est préférable d'en rester au stade de l'hypothèse.

Enfin, et à tout ce qui vient d'être proposé, nous pourrions donner un exemple d'emploi de construction bilingue emprunté au domaine agricole dans le Maghreb occidental du milieu du 6e/XIIe siècle. C'est al-Tādilī qui nous informe sur un personnage originaire de Naẓīr, quartier de la localité (*min ḥūma bilād*) de Tādlā qui possédait un lopin de terre dit *arḍ lāʿūš*[379]. Le mot berbère *lāʿūš*, qui nous est inconnu, signifie étymologiquement que la terre est « non plantée », ce qui pourrait renvoyer à une terre allouée par une communauté villageoise au pâturage ou à la céréaliculture en excluant l'arboriculture.

1.10 Le *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, un texte à vocation généalogique et linguistique

Lorsqu'en 1928, É. Lévi-Provençal édita et traduisit les *Documents d'histoire almohade*, si utiles pour l'historien du Maghreb médiéval, il y inclut notamment un long fragment consacré aux généalogies des groupements almohades et à leur organisation. Malgré la longueur du texte et les nombreuses précisions historiques et linguistiques contenue dans l'œuvre, il semblerait que celle-ci ne serait en fait que le résumé d'un ouvrage plus long, qui aurait été compilé par un lettré répondant au nom complet d'Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Harġī, en 714/1314[380]. Après la présentation du projet, l'auteur tente de démontrer que les sciences généalogiques constituent un exercice nécessaire pour classifier les groupes ethniques selon leurs origines. On y trouve des informations sur la famille du *mahdī* Ibn Tūmart, sur son entourage proche, les gens de

378 Al-Tādilī, 1984 : 347, note 78 et 437, note 369. Signalons que le *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 381, 382, fournit la graphie al-Andalūs ; V. Blažek, 2014 : 276–277, sur une possible origine phénico-punique du mot berbère (*a*)*gādīr*.

379 Al-Tādilī, 1984 : 134 et note 167.

380 Voir la mention tirée du *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 49/74. Lire les observations de M. Shatzmiller, 1983 : 73–79, ainsi que M. García-Arenal, 2006 : 159–162, sur la difficulté d'interprétation des sources de l'histoire almohade notamment à l'époque d'Ibn Tūmart.

la *ǧamāʿa*. Mais là où le texte est sans nul doute le plus original, c'est qu'il contient des phrases en berbère. Celles-ci ont été étudiées, transcrites et traduites par G. Marcy en 1932 et c'est à lui que revient le mérite d'avoir tenté, non sans de grandes difficultés, de restituer ces fragments si précieux pour la connaissance de la langue berbère à l'époque almohade[381]. Ajoutons que d'autres détails d'une rare précision sur les tribus, véritables chevilles ouvrières du *maḫzan* almohade, parsèment le livre : Harġa (berbère Arġān)[382], Hintāta (berbère Īntān)[383], Gadmīwa (berbère Īgadmīwān)[384], Ganfīsa/Hankīsa ? (berbère Īganfīs)[385] et Haskūra (berbère Īskūrān)[386], originaires, dans leur im-

381 Voir G. Marcy, 1932 : 64–76. Voir également R. El Hour, 2015 : 49–51, sur le berbère durant la période almohade.

382 Sur ce groupe tribal (ارغان), voir Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 199 (*ahl Harġa*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 34 ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 68 (*Harġa*) ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 342, signale une *maḥallat Harġa*, quartier situé à Marrakech ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 215 (*Harġa*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 103 (*Harġa qabīla bi-Sūs al-aqṣā*), 107, 109, 184 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 175 ; al-Zarkašī, 1998 : 13, 15 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 458 (*qabīlat Harġa*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 135 (*Harġa*). Sur les Harġa, voir Ḥ. Asgān, 2010 : 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 125, 126, 127, 128, 130, 191, 253, 295, 297, 312, 314.

383 Sur cette entité tribale (اينتان), voir Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 55, 56, 57, 58, 88, 89, 208, 209 ; Ibn al-ʿArabī, 1996 : 366, 367 ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 199, 404–405 (*qabīlat Hintāta*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, X : 574 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 43 ; *idem*, 1989 : 92 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 34 ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 109, 110, 138 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 14 (*Hintāta*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 55 (*umarāʾ Hintāta*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 133, 134 (*qabīla min qabāʾil al-Maṣāmida min al-Barbar* ; *wa-yuqālu lahā bi-l-barbariyya Yantī*), 173, VII : 377 (*qabāʾil* des Hintāta) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 457, 458, 529, 541. Sur les Hintāta, voir Ḥ. Asgān, 2010 : 31, 32, 68, 74, 79, 94, 107, 114, 149, 253, 284, 288, 299.

384 Sur cet ensemble tribal (ايڭد ميوان), voir *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 221 (*Ǧadmīwa*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 109 (*Ǧadmīwa*) ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 61 ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 199, 218 et Ibn al-Aḥmar, 1972 : 34, donnent les formes Ǧadmīwah, Qadmīwah et Kadmīwa ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 129 (*bilād Kadmīwa*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 14 (*Ǧadmīwa*) ; Ibn al-Ṭawwāḥ, 2007 : 198, offre la *nisba* al-Kadmīwilī portée par un certain Abū ʿAbd Allāh Šuʿayb al-Haskūrī. Sur les Gadmīwa, voir Ḥ. Asgān, 2010 : 34, 94, 127.

385 Sur ce groupement tribal (ايڭنفيس), voir Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 62 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 221 ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 199, 405, livre la forme Ǧanfīsa ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 68 (*Ǧanfīsa*) ; *idem*, 1985 : 455 ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 109 (*Ǧanfīsa*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15 ; une lettre almohade narrant la conquête de Tārūdānt par ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī conserve le souvenir de l'ethnonyme Hankīsa associé à la *qabīlat Kazūla* (*Rasāʾil muwaḥḥidiyya*, 1995 : nº 3, 50). ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 62–63, sur le toponyme *wādī* Nafīs en connexion avec l'ethnonyme Ganfīsa.

386 Sur cette fraction tribale (ايسكوران), voir Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 411 (*qabīl Haskūra*) ; Ibn Saʿīd, 1980 : 198 (*Haskūrah*) ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 436 (*ǧamīʿ qabāʾil Haskūra*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 109 (*qabāʾil Haskūra*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 34 ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 109, 138, 173,

mense majorité, des montagnes du Grand Atlas[387]. Outre cette nomenclature donnée par le *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb* ou « Livre des généalogies pour la connaissance des compagnons », nous en connaissons une autre presque similaire relevée dans le livre d'Ibn al-Qaṭṭān avec quelques-unes des « classes » tribales suivantes :

> Les classes des Almohades (*ṭabaqāt al-Muwaḥḥidīn*) : de la première catégorie, les dix c'est-à-dire les gens de la communauté (*al-ʿašara yaʿnī ahl al-ǧamāʿa*) ; de la deuxième : le conseil des cinquante (*ahl ḫamsīn*) ; de la troisième : le conseil des soixante-dix (*ahl sabʿīn*) ; de la quatrième : les doctes (*al-ṭalaba*) ; de la cinquième : les gardiens {des enseignements du *mahdī* Ibn Tūmart} qui sont des jeunes doctes (*al-ḥuffāẓ wa-hum ṣiġār al-ṭalaba*) ; de la sixième : les gens de la maisonnée {du *mahdī* Ibn Tūmart} (*ahl al-dār*) ; de la septième : les Harġa ; de la huitième : les gens de Tīnmallal ; de la neuvième : Ǧadmīwa ; de la dixième : Ǧanfīsa ; de la onzième : Hintāta ; de la douzième : les gens des tribus (*ahl al-qabāʾil*) ; de la treizième : les jeunes garçons qui sont les jouvenceaux ignorants (*al-ġirrāt wa-hum al-aḥdāṯ al-ṣiġār al-ummiyyūn*)[388].

Notons ici, qu'outre la mention au « conseil des cinquante » (*ahl ḫamsīn*), les cinq noms tribaux exposés au cours de la citation rappellent la relation qui pourrait exister avec la théorie des « cinq cinquièmes » discutée par l'anthropologue David Hart. Cette question avait été examinée dans le cadre d'une étude sur la problématique complexe et contreversée de la segmentarité au sein des tribus berbères du Maroc contemporain. On pourrait ainsi comparer, avec toute la prudence requise, la place et le rôle des « cinq cinquièmes » avec ledit « conseil des cinquante » relativement bien documenté dans les sources arabes médiévales. Par exemple, certains récits relatant l'histoire du Maghreb almohade donnent des détails sur les principaux membres de ces *ahl* (*al-*)

---

189 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 175, 609, 619 ; al-Zarkašī, 1998 : 48 ; al-Qalqašandī, s.d., I : 361 (*Haskūra*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 63 (*qabīlat Haskūra*). Sur les Haskūra, voir Ḥ. Asgān, 2010 : 29, 32, 41, 45, 80, 94, 98, 99, 105, 123, 125, 128, 172, 233, 239, 245, 252, 297, 301, 302, 333.

387 Quelques éléments d'appréciation dans G. Marcy, 1932 : 61–64.

388 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 82 ; al-Marrākušī, 1968 : 247 ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 109. Sur les grandes tribus berbères et leur participation au « conseil des cinquante », voir P. Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 25, 30–32, 34–36. À titre documentaire, signalons que P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 114b, 101, édite et analyse une inscription d'Ǝssuk datée de 504/1111 dans laquelle on trouve le nom d'une femme qui s'appelait K.rās bt. Tinmāl.

ḫamsīn qui eurent le privilège de servir les institutions almohades dès les premiers temps[389].

À titre documentaire et en relation avec les renseignements précédents, signalons que la tribu des Ǧanfīsa aurait eu un statut spécifique si l'on croit le chroniqueur al-Marrākušī. En effet, ce dernier semble conférer le niveau de véritable variante dialectale berbère parlée par les membres de la tribu maṣmūdienne quand il dit la chose suivante : « Puis les Ǧanfīsa : c'est une tribu noble et puissante ; son dialecte est le meilleur des dialectes et le plus pur de cette langue {berbère} (*wa-luġatuhā aǧwad al-luġāt wa-afṣaḥahā fī tilka al-lisān*) »[390]. L'un des faits les plus intéressants de cette brève notice est la présence des deux termes principaux représentants l'idée d'idiome, à savoir *luġa* et *lisān*. D'après nous, il est possible de poser l'hypothèse en vertu de laquelle on se trouverait en présence d'une variante dialectale (*luġa*), celle des Ganfīsa, hissée au premier rang des variantes dans le cadre du *lisān*, ou langue-matrice, voire une espèce de pan-berbère à une échelle régionale ample. Mais pour être admissibles, ces quelques brèves observations devront être reprises dans une discussion plus étoffée et mieux documentée notamment à la lumière des travaux des linguistes-berbérisants.

1.10.1 *Du berbère à l'arabe : noms de tribus et de fractions tribales au service des Almohades*[391]

Dans les deux premières décennies du 6e/XIIe siècle, Ibn Tūmart accentue sa pression sur les reliquats du pouvoir almoravide. Une fois les succès militaires obtenus, il organisa un État qu'il adapte admirablement aux structures de la société berbère. Il mit en place une véritable hiérarchisation, à la fois lourde et minutieuse, dans laquelle il donna les meilleures places à ses proches (*ahl al-dār*), aux membres de sa tribu et aux principaux notables qui le rallièrent. Au sommet de cette hiérarchie almohade, on trouve la *ǧamāʿa*, composée de dix personnes, en principe les premiers et les plus sûrs disciples d'Ibn Tūmart dont les plus influents étaient par exemple ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī, le futur calife et Abū Hafṣ ʿUmar, l'ancêtre des Hafsides. Au-dessous de la *ǧamāʿa* était « l'assemblée des cinquante », qui comprenait des représentants des tribus maṣmūdiennes de la première heure : les Harġa, les Tīnmallal, les Hintāta, les

389 Voir D. Hart, 1967 : 67–72. Dans le *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 33–35/51–53, on trouve la liste des tribus berbères affiliées aux *ahl al-ḫamsīn*.

390 Al-Marrākušī, 1968 : 247.

391 Nous avons seulement pris en compte les noms des principales confédérations tribales et parmi ces groupes nous avons choisi les fractions dont les noms avaient subi une réelle modification morphologique.

Gadmīwa, les Haskūra et les Ganfīsa parfois accompagnés d'autres groupes tribaux[392]. Ce sont ces confédérations tribales implantées dans l'Atlas qui constituèrent l'ossature vitale de la hiérarchie politico-religieuse de l'empire almohade et il est pour ainsi dire logique que des sources comme le *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb* et le *Tārīḫ al-muwaḥḥidīn* se firent l'écho de leurs faits et gestes. D'ailleurs, le chroniqueur Ibn al-Aḥmar n'a pas manqué de mentionner les tribus berbères qui avaient pris part à la *bayʿa* d'Ibn Tūmart : « Parmi les tribus du Sūs : les Harġa, les Tinmal, les Hintāta, les Kadmīwa, les Haskūra et les Ṣanhāǧa »[393]. Ainsi, et à des fins purement documentaires, il nous a paru utile de signaler quelques-unes de ces tribus dont les noms avaient subi des altérations morphologiques du fait du passage d'un modèle berbère à un schème arabe.

Grâce aux études de G.S. Colin, on est en mesure d'en savoir un peu plus sur certaines particularités de la variante linguistique berbère utilisée dans le fragment ainsi que ses contacts avec la langue arabe et le phénomène de l'emprunt d'une langue à une autre[394]. D'ailleurs, l'un des domaines les plus prolifiques pour ce genre est l'examen des noms tribaux à travers l'apparition de la consonne arabe *h* au début de quelques noms de groupes tribaux berbères et un ethnonyme dans lequel la *h* est à l'intérieur du nom[395]. Mais voyons dès maintenant la liste de quelques tribus berbères associées au pouvoir almohade telle qu'elle a été transmise par le *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*[396].

1.10.1.1 Les *Harġa*[397]

* nom berbère : Gudāna > passage en arabe : Awgdān.

392 Sur les principaux groupements tribaux et politiques au service de l'État almohade, voir Ḥ. Asgān, 2010 : 106–136. À propos de ʿAbd al-Mu'min b. ʿAlī al-Kūmī, voir par exemple al-Qalqašandī, s.d., V : 126, 136, 137, 191 et V : 114, 127, 133, 198, 199, VII : 377, sur Abū Hafṣ ʿUmar, de la tribu des Hintāta, et les Hafsides ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 324, donne l'expression *al-dawla al-mu'miniyya*, en référence au calife almohade ; al-Qalqašandī, s.d., V : 137–149, se base sans doute sur les sources arabes du Maghreb pour rapporter des renseignements relativement précis sur la hiérarchie politico-administrative de l'État almohade.

393 Ibn al-Aḥmar, 1972 : 34.

394 Sur la question des contacts linguistiques entre l'arabe et d'autres langues, voir K. Versteegh, 2001 : 474–475, suggérant diverses modalités d'interactions entre le berbère et l'arabe.

395 Sur ces thèmes, voir G.S. Colin, 1930 : 109–110.

396 Nous insistons sur le fait que seuls les noms ayant subi une modification graphique conséquente ont été pris en compte dans les listes proposées qui, bien entendu, n'ont aucune prétention à l'exhaustivité.

397 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 37–38/55–58. Sur les Harġa, voir Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 299, 301, 303, 304, 359–360, 370.

* nom berbère : Āzagzālan > passage en arabe : Zagzāla.
* nom berbère : Awmakzāran > passage en arabe : Makzāran.
* nom berbère : *ayt* Mallat > passage en arabe : *banū* l-Malla.
* nom berbère : *ayt* Amzākat > passage en arabe : *banū* Mazākat.

1.10.1.2 Les *ahl Tīnmallal*[398]

* nom berbère : *ayt* Awmaskālan > passage en arabe : Masakkāla.
* nom berbère : Awsaktān > passage en arabe : Saktāna.
* nom berbère : *ayt* Wānsā > passage en arabe : *banū* Ānsā.
* nom berbère : *ī* Ṣnāgan > passage en arabe : Ṣanhāǧa.

1.10.1.3 Les *Hintāta*[399]

* nom berbère : *ayt* Talūrīt > passage en arabe : *banū* Talwūh rīt.
* nom berbère : *ayt* lMazdūr > passage en arabe : *banū* Lamazdūr.
* nom berbère : *ī* Ġāygāyan > passage en arabe : Ġayġāya.
* nom berbère : *ayt* Āmzāl > passage en arabe : Mazāla.

1.10.1.4 Les *Gadmīwa*[400]

* nom berbère : *ayt* Yalmazdug > passage en arabe : *banū* Lamazdag.
* nom berbère : *ī* Flīdīnan > passage en arabe : Flīdīna.
* nom berbère : Īnad Īttābgāw > passage en arabe : *banū* Attābgāw.
* nom berbère : Īnad Wartagīn > passage en arabe : Wartagīna.
* nom berbère: *ayt* Ṣaffādat > passage en arabe : Ṣaffāda.
* nom berbère : *ī* Gadfāwan > passage en arabe : Gadfāwa.
* nom berbère : Īndī (i)ttalāl > passage en arabe : *banū* Ītlāl.
* nom berbère : *īn* Dmiyyīt > passage en arabe : Damya.
* nom berbère : *īn* Āswādāġt > passage en arabe : Sawādāġt.
* nom berbère : *ī* Dnāsan > passage en arabe : Danāsa.
* nom berbère : *ī* Ṣamṣīman > passage en arabe : Ṣamṣīma.
* nom berbère : Awūn Samdat > passage en arabe : Samda.
* nom berbère : *ū* Wanġāsan > passage en arabe : Wunġāsa.

---

398 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 40/61–62. Sur les Tīnmallal, voir Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 251, 271, 299, 304, 324, 338, 359, 360, 381, 422 ; al-Zarkašī, 1998 : 36, cite la *rābiṭat Tīnmallal*.

399 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 41/62. Sur les Hintāta, voir Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 251, 271, 272, 274, 299, 303, 324, 338, 346, 359, 360–364, 370, 381, 406, VII : 103, 379, 452, 506, 523.

400 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 41–42/62–64. Sur les Gadmīwa, voir Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 299, 359, 364–365, 370, VII : 305.

1.10.1.5 Les *Ṣawdat al-faḥṣ* ou « les *Ṣawda* de la plaine »[401]
* nom berbère : *īn* Talṣīfīn > passage en arabe : Laṣīfa.
* nom berbère : Īnad Warṣīf > passage en arabe : Warṣīfa.
* nom berbère : Awūn Samdat > passage en arabe : Samdat *al-faḥṣ*.
* nom berbère : Ūfuġrān > passage en arabe : Fuġrāna.
* nom berbère : *ayt* Īfgīt > passage en arabe : *banū* Yafgīt.
* nom berbère : *ayt ū* Kmās > passage en arabe : Kamāsa.
* nom berbère : *ī* Mdīwīlan > passage en arabe : Madyūla.
* nom berbère : *īn* Mazzawt > passage en arabe : Maǧza.
* nom berbère : *īn* Maklādat > passage en berbère : Maklāda.

1.10.1.6 Les *Ganfīsa*[402]
* nom berbère : *īdā wa* Zaddāġ > passage en arabe : Zuddāġa.
* nom berbère: Awmantākan > passage en arabe : Mantāka.
* nom berbère : *ayt* Takūkā > passage en arabe : *ahl* Tūkūkā.
* nom berbère: Wamṣāḍḍuwāgaġ > passage en arabe : *banū* Maṣāḍḍuwāgaġ.
* nom berbère: *ī* Saksāwan > passage en arabe : Saksāwa[403].
* nom berbère : *ī* Madlāwan > passage en arabe : Madlāwa.
* nom berbère : Āssānan > passage en arabe : Hassāna[404].
* nom berbère : *īn* Maṣġālat > passage en arabe : Maṣġāla.

1.10.1.7 Les *muhāǧirūn* ou « ceux qui émigrèrent {chez les *Ganfīsa*} »[405]
* nom berbère : Awgūzūlan > passage en arabe : Gazūla.
* nom berbère : *ayt* Īzīmar + *īdā* Wayzīmar > passage en arabe : *banū* Yazīmar.
* nom berbère : *ī* Madaysīran > passage en arabe : Madaysīra.
* nom berbère : *īdā ū* Laggūn > passage en arabe : Laggūna.
* nom berbère : *ī* Zgītan > passage en arabe : Hazgīta.
* nom berbère : Awmasakkīnan > passage en arabe : Masakkīna.

1.10.1.8 Les *qabāʾil*[406]
* nom berbère : *ī* Rkākan > passage en arabe : Harkāka[407].
* nom berbère : *ī* Warīkan > passage en arabe : Ūrīka.

401 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 42–43/64–65.
402 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 43/65. Sur les Ganfīsa, voir Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 299, 354, 357, 359, 370.
403 Ibn ʿIḏārī, 1985 : 447, cite un *ǧabal Saksāwa*.
404 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 43/65.
405 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 43/65.
406 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 43/66.
407 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 43/66.

* nom berbère : *īn* Māġūs > passage en arabe : Mawġūṣa.
* nom berbère : Ūnāyn > passage en arabe : Hunāya.
* nom berère : Aṣṣādan > passage en arabe : Ṣāda.
* nom berbère : *ī* Rgrāgan > passage en arabe : Ragrāga[408].
* nom berbère : *ī* Līzargan > passage en arabe : Hazraǧa.

1.10.1.9 Les *Haskūrat al-qibla* ou « Les *Haskūra* du midi »[409]
* nom berbère : *ī* Zmrāwan > passage en arabe : Zamrāwa.
* nom berbère : *ī* Maġrān > passage en arabe : Muġrāna.
* nom berbère : *ī* Fasfīsan > passage en arabe : Fasfīsa.
* nom berbère : *ī* Karnān > passage en arabe : Karnāna.
* nom berbère : *ī* Wunīlan > passage en arabe : Wanīla.

1.10.1.10 Les *Haskūrat al-ẓill* ou « Les *Haskūra* de l'ombre »[410]
* nom berbère : *īn* Maṣūṣ > passage en arabe : Māṣūṣa.
* nom berbère : *īn* Lassīd > passage en arabe : Lassīda.
* nom berbère : *ī* Sāyūyan > passage en arabe : Sāyūya.
* nom berbère : *ī* Ġaǧdāman > passage en arabe : Ġuǧdāma[411].
* nom berbère : *īn* Waltān > passage en arabe : Haltāna.
* nom berbère : *ī* Ntīft > passage en arabe : Hantīfa[412].

---

408 Dans P. Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 52, note 38, on lit « The Berber form of this ethnonym is Irgrāgān, ‹ the blessed ›. This name comes from the root ĀRG, the Berber equivalent of the Arabic BRK ».

409 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 44/67.

410 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 44/67. Ces *Haskūrat al-ẓill*, peut-être ceux du « couchant », voire de la montagne, sont aussi mentionnés dans Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 138, à l'opposé de leurs parents *Haskūrat al-qibla*, *ibidem* : 138 « du sud », voire ceux du « levant » ou encore du désert et les *Haskūrat al-ǧabal*, *ibidem* : 237 de « la montagne » ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1989 : 107 (*šayḫ al-Hasākira*), 108 (*al-ǧiha al-Haskūriyya*), 109 (*al-Hasākira*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 163 (*al-Hasākira*). Sur les Haskūra/al-Hasākira, voir Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 117, 122, 126, 182, 270, 271, 272, 273, 304, 311, 338, 339, 340, 342, 351, 354, VII : 279, 310, 459. M.-L. Gélard, 2003 : 151, rappelle deux appellations conférées à l'ensemble de la tribu des Atta : « Aït Atta *n-umalu* (‹ de l'ombre › soit ceux de la montagne) et des Aït Atta *n-tafuyt* (‹ du soleil › soit ceux du désert) ».

411 Sur cette fraction tribale, voir A. Amahan, 1983 : 37–45, notamment celle implantée dans le village d'Abadou (Haut Atlas marocain). Al-Bayḏaq, 1928 : 44/67, 132/223 (*Ġuǧdāma*) ; Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 138, signale le *balad Ġuǧdāma* ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 305, évoque les Ġuǧrāma.

412 Al-Tādilī, 1984 : 388, 389, relève la *nisba* Hantīfī dans les *nasab* d'Umm ʿUṣfūr Tīʿzzāt bt. Ḥusayn al-Hantīfī et d'Abū Tūnārt Walǧūṭ b. ʿAbd al-Raḥmān al-Hantīfī. L'éminent spécialiste des langues afro-asiatiques Werner Vycichl est revenu sur le *Kitāb al-ansāb fī*

* nom berbère : *ī* Ṣṣād > passage en arabe : Ṣāda.

1.10.1.11 Les *Ṣanhāǧat al-qibla* ou « Les *Ṣanhāǧa* du midi »[413]
* nom berbère : *ī* Magūnan > passage en arabe : Magūna[414].
* nom berbère : *īn* Gafū > passage en arabe : Hanǧāfa »[415].
* nom berbère : *ayt* Wartagīn > passage en arabe : Wartagīna[416].
* nom berbère : *ī* Sāggātan > passage en arabe : Wasāggāta.
* nom berbère : *ayt* Tāmmāsat > passage en arabe : *banū* Tāmmāsa.
* nom berbère : *ī* Faštālan > passage en arabe : Faštāla[417].
* nom berbère : *ī* Ġantīyyān > passage en arabe : Ġantīyya.
* nom berbère : *ī* Malwān > passage en arabe : Malwāna.
* nom berbère : *īn* Sulīnat > passage en arabe : Sūlīna.
* nom berbère : Awmazzūgkā > passage en arabe : Mazzūgkā.

1.10.1.12 Les *Ṣanhāǧat al-ẓill* ou « Les *Ṣanhāǧa* de l'ombre »[418]
* nom berbère : Āssālan > passage en arabe : Sawāla.

---

maʿrifat al-aṣḥāb pour préciser qu'on aurait pu avoir à une période donnée par exemple les variantes *ha* (Hantīfa) et *hi* (Hintīfa) en conformité avec les discriminants *a* et *i* (W. Vycichl, 2005 : 89–90). Voir également le cas de la tribu des Afīfn qui apparaît sous la forme (*bilād*) *Hanfīfa* dans al-Tādilī, 1984 : 357 et note 111.

413 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 44–45/67–69.

414 Ces derniers sont également présents sous le nom d'Imgunan dans la *tayssa* (« pacte tribal de protection ») de la *zāwiya* d'Aṣṣūl (Tafilalt, vers 1070/1660) et sur lesquels on verra L. Mezzine, 1987 : 110 (texte arabe-berbère)/123 (traduction) ; pour la région de Merzouga (Tafilalt), M.-L. Gélard, 2003 : 171, reprend la définition de la *tayssa* donnée par L. Mezzine ; ʿU. Afā, 2005 : 136, signale le terme légal d'*amgūn* comme équivalent de *šayḫ* ou de *muqaddam*.

415 En relation avec le nom īn Gafū/Hanǧāfa, précisons que le géographe oriental al-Yaʿqūbī, 1892 : 356–357, parle du peuplement de la ville de Fālūsan et signale que parmi les tribus berbères qui y habitaient, il y avait des Inǧifa (*buṭūn al-Barbar min Maṭmāṭa wa-Tarǧa wa-Ǧazūla wa-Ṣanhāǧa wa-Inǧifa wa-Wānǧiza*).

416 Cette unité tribale fait aussi partie des Gadmīwa.

417 Ce groupe apparaît également parmi « Les Ṣanhāǧa de l'ombre ».

418 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 46/69. Les *Ṣanhāǧat al-ẓill*, peut-être ceux du « couchant », sont aussi présents dans Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 138, ainsi que les *Ṣanhāǧat al-qibla* dans *ibidem* : 132, c'est-à-dire ceux « du sud », voire ceux du « levant » et les *Ṣanhāǧat al-ǧabal* dans *ibidem* : 237 ou ceux de « la montagne ». Sur les Ṣanhāǧa, Ṣanhāka et Ṣanāka, voir Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, I : 16, 75, 110, 175, 181, 194, 204, 224, 235, 260, 285, 361, 430, 458, II : 20, 59, 102, IV : 16, 17, 53, 77, 105, 203, 343, VI : 16–21, 23, 25–27, 29, 30, 43, 55, 84, 88, 92, 99, 114, 123, 131–134, 136, 142, 201–204, 217–218, 227–228, 232–235, 273–275, 316–320, VII : 13–14, 20, 31, 44, 53, 60, 74, 80, 91, 102, 116, 123, 133, 184, 205, 210, 240, 253, 311, 330, 352, 372, 382, 596, 723.

* nom berbère : *ayt* Tannār > passage en arabe : Tanāra.
* nom berbère : Arfālan > passage en arabe : Harfāla.
* nom berbère : *ayt* Būkmāz *ī* Gūrāyan > passage en arabe : *banū* Kamāz *wa*-Ǧarāwa.

Au terme de l'exposition de cette liste, qui, reconnaissons-le, pourra sembler aride et difficile à manier, nous voudrions manifester le fait qu'il aurait été fructueux de faire les observations pertinentes sur les constantes de modification dans les noms tribaux (perte de *ū* ou *aw* ; disparition de la finale *āt* pour *a* ; perte de la *ī* ; adjonction de la *h* intercalée dans un nom). Cela étant dit, nos compétences, encore limitées en la matière, obligent à attendre une future intervention ample et détaillée des spécialistes de la langue berbère médiévale.

Dans son étude sur l'arabe marocain d'époque almohade utilisée précédemment, G.S. Colin avait consacré quelques développements fort utiles à propos du thème de l'arabisation des noms berbères et il y avait également abordé les problèmes morpho-syntaxiques des langues arabe et berbère. Son travail, même s'il n'avait pas réussi à résoudre toutes les difficultés, avait eu la valeur de nous mettre sur la piste d'écueils devant lesquels les historiens et les philologues sont souvent confrontés à l'heure de lire, comprendre et restituer l'essence première des textes médiévaux, écrits en arabe et parfois en berbère. Mais au-delà de nos modestes remarques, il est nécessaire, si l'on souhaite faire œuvre d'historien, de se demander si l'auteur du texte soumis à l'étude n'avait pas été aussi soucieux de proposer un ouvrage généalogique capable d'éclairer le lecteur notamment à propos des noms de tribus. Nous pouvons raisonnablement poser l'hypothèse selon laquelle le compilateur avait fait le pari de donner les équivalences arabes des noms berbères. Alors, il est indispensable de se demander quelle était son origine tribale et sa formation : était-il intégralement berbérophone, arabophone de culture ? Appartenait-il au cercle des élites almohades ? Ou bien était-il un auteur plutôt indépendant, sans affiliation politique précise ? Par souci de précaution dans l'interprétation des faits historiques, toutes ces interrogations restent encore sans réponse définitive mais elles en trouveront sûrement lorsque de nouveaux matériaux textuels auront été mis au jour.

1.11 Ibn Ḫaldūn, un historien sensible aux questions linguistiques

L'écrivain maghrébin Abū Zayd ʿAbd al-Raḥmān b. Ḫaldūn, né à Tunis en 732/1332 et mort au Caire en 808/1406[419], est universellement réputé comme

419 Pour les questions biographiques et l'oeuvre de cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, III,

étant l'auteur de la fameuse *Muqaddima*. Il est utile de rappeler ici que le titre de *Muqaddima* doit être compris comme étant en fait l'introduction à sa grande œuvre historique intitulée *Kitāb al-ʿibar* ou « Livre des enseignements »[420]. L'ensemble de ces deux écrits fait qu'Ibn Ḫaldūn a souvent été classé dans diverses catégories : historien, sociologue, anthropologue et autres qualificatifs tous aussi prestigieux[421]. Et pour ajouter encore plus de difficulté à la problématique de la classification de notre auteur, et à des fins peut-être provocatrices, nous allons nous attaché dans les lignes suivantes à examiner la facette du linguiste. Car en effet, l'écrivain maghrébin s'est longuement intéressé aux questions de la langue arabe mais aussi, parfois, au berbère et à quelques-unes de ses variantes. Selon P. Larcher, « Des 60 ‹ sections › (*fas'l*) qui le constituent, une dizaine environ peuvent être qualifiés de ‹ linguistique ›, traitant de langage en général, et de langue arabe en particulier »[422]. Mais cela dit, l'arabisant, et même si les faits linguistiques berbères ne constituaient pas l'axe central de sa recherche, ne souffle mot des diverses informations qu'Ibn Ḫaldūn livre sur le berbère et autres langues (grec, latin) pourtant bien présentes dans l'ouvrage[423].

1.11.1 *Quelques données linguistiques sur le berbère dans l'œuvre d'Ibn Ḫaldūn*

Si les propos des géographes et historiens de l'Orient musulman sont sans nul doute à mettre en relation avec un genre typiquement oriental, éloigné d'un Maghreb souvent mal compris, axé sur un esprit centraliste au sens où l'Orient est la capitale de la *ummat al-islām* et parfois en marge des canons littéraires arabes classiques, il vaut la peine de signaler dès maintenant les dires d'un écrivain nettement plus tardif. Nous faisons bien entendu allusion à Ibn Ḫaldūn[424] qui avait eu parfois la main lourde avec le milieu berbère. Dans la citation que nous offrons au lecteur, on verra que parfois il ne mâche pas ses mots lorsqu'il évoque le monde des Berbères. Il dit des choses réellement intéressantes pour l'histoire permettant ainsi de mieux comprendre le degré de préjugé, ou de

---

1975 : 849–855 (M. Talbi) ; M. Shatzmiller, 1982 : 48–53 ; *idem*, 2008 : 49–50 ; R. Rouighi, 2011b : 152–156 ; N. Hentati, 2012 : 238–242, analyse son possible intérêt pour le domaine juridique (*fiqh*) ; A.J. Fromherz, 2010 : 39–56, sur sa formation et ses premières expériences personnelles.

420 Dans al-Zarkašī, 1998 : 17, 164, 204, le livre est appelé *Kitāb turǧumān al-ʿibar*.

421 Voir M. Shatzmiller, 1982 : 54–71 ; L. Amri, 2009 : 9–21 ; K. Ben Romdhane, 2009 : 26–36.

422 Voir P. Larcher, 2006b : 425–434.

423 Voir les observations suggestives de B. Grévin, 2012 : 135, sur Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān) et ses idées concernant les langues.

424 Sur la rencontre de cet « historien avec l'histoire » du Maghreb, voir les observations d'A.J. Fromherz, 2010 : 1–25.

critique stimulatrice, entretenu vis-à-vis des Berbères. Il s'arrête d'abord sur leurs origines : « Cette population parmi les étrangers (*hāḏā al-ǧīl min al-aʿǧām*) », ensuite sur leur langue : « Un mélange de sons incompréhensibles (*iḫtilāṭ al-aṣwāt ġayr al-mafhūma*) »[425] ou encore sur le fait qu'un personnage aussi emblématique qu'Ibn Tūmart aurait été contraint d'enseigner aux *ṭulba* et aux tribus berbères les textes religieux classiques dans leur propre langue sous peine de ne pouvoir transmettre correctement la profondeur du message de l'islam. Sur ce dernier point, il dit la chose suivante :

> Il construisit un ermitage pour la dévotion (*rābiṭa li-l-ʿibāda*) dans lequel les étudiants et les tribus se réunissaient ; il leur enseignait « Le guide sur l'unicité de Dieu » en langue berbère (*al-muršīda fī l-tawḥīd bi-l-lisān al-barbarī*)[426].

Toutes ces considérations, élaborées peut-être sous la forme d'idées préconçues, en disent long sur comment on imaginait un peuple autochtone du Maghreb. Mais cela dit, il faut également rappeler que cette attitude pourrait bien être liée à une méconnaissance relative du sujet ou à des confusions faites avec d'autres peuples et leurs mythes d'origne dont la transmission s'est parfois opérée de manière erronnée par l'historiographie arabe antérieure à l'époque d'Ibn Ḫaldūn[427]. Cela étant, l'historien peut être quelque peu surpris par les positions de l'écrivain maghrébin car en dépit de ce qui vient d'être souligné, on doit admettre qu'il est sans nul doute l'un des auteurs les plus locaces sur l'histoire des Berbères. Finalement et en rapport étroit avec les éléments précédents, nous pensons qu'il serait bon d'essayer de savoir si le fait de s'exprimer en berbère pouvait réellement engendrer la relégation à un statut social inférieur ou bien alors la marginalisation définitive des groupes berbères au sein de la société maghrébine au Moyen Âge[428]. D'ailleurs, en étroite relation avec le point antérieur, nous pouvons reprendre à notre compte les réflexions faites par B. Grévin en ce qui concerne la place qu'Ibn Ḫaldūn occupa dans une sorte

425 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 176 et ss.

426 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 303 et ss. La notice concernant Ibn Tūmart avait déjà été repérée par H. Basset, 2007 : 48.

427 Ch. de la Véronne, 1982 : 233–235, livre des observations intéressantes sur les conflits tribaux entre Zénètes, Ṣanhāǧa et Maṣmūda qui eurent pour conséquence leur participation à la formation des « deux Maghreb » et de l'Ifrīqiya ; A.J. Fromherz, 2010 : 114–131, sur la méthode historique de notre auteur.

428 Lire les remarques de Ch. de la Véronne, 1982 : 236–239 et A.J. Fromherz, 2010 : 131–132, sur la place des confédérations tribales berbères dans l'œuvre historique d'Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān).

d'historicisation de la langue berbère quand il fournit des détails de choix sur la phonétique de la langue. Ainsi, dans le cadre d'une étude analytique des grammaires arabes et de leur explication des systèmes phonétiques qui avaient atteint un haut degré de précision, le médiéviste dit à juste raison qu'

> On retrouve un écho de ces adaptations dans l'invention contemporaine par Ibn Khaldûn de signes diacritiques pour transcrire certains sons berbères dans ses *Enseignements* (*ʿIbar*). Ce luxe de précisions phonétiques ne déboucha toutefois pas, sauf erreur de notre part, sur l'analyse grammaticale. À la différence du persan et du turc, les dialectes berbères n'avaient pas accédé au statut de langue courtoise en cette fin du Moyen Âge[429].

Ailleurs, dans son ouvrage, B. Grévin fournit une explication détaillée de ce qu'il entend par « langues courtoises » et livre les observations suivantes : « La langue courtoise est une élaboration d'un parler vernaculaire ou véhiculaire acquérant un prestige et des formes sous l'action d'une promotion liée au développement d'une culture de cour » qui selon le même auteur s'oppose à la notion de « langue référentielle » qui est

> Une langue disposant d'un prestige associé à la conservation de textes sacrés ou sacralisés, normée et grammatisée, privilégiée pour la communication écrite, et par référence à laquelle s'organise la réflexion linguistique et la promotion éventuelle d'autres langues tentant alors à en imiter différents aspects (lexique, prosodie, stylistique, modes d'analyse grammaticale ...)[430].

Après ces quelques remarques préliminaires, commençons notre voyage dans le domaine de la langue berbère vue au prisme de l'écrivain maghrébin notamment en ce qui concerne la problématique des noms de tribus. Sur ce point, Ibn Ḫaldūn nous apprend par exemple que le nom tribal des Huwwāra doit être prononcé de manière précise :

> Ils étaient connus sous le nom de Hukkāra {terme} qui avait basculé dans le barbarisme (*qalabat al-ʿuǧma*) et sa *wāw* comme une *kāf* non arabe

429 Voir B. Grévin, 2012 : 186.

430 B. Grévin, 2012 : 45–51, 56–64, 383, 390–391.

> (*wa-wāwuhu kāf*^{an} *aʿǧamiyya*) se formait entre la *kāf* de la langue arabe et la *qāf* (*bayna al-kāf al-ʿarabiyya wa-l-qāf*)[431].

Ensuite, il se met en tête d'expliquer l'origine et la morphologie du nom tribal des Ṣanhāǧa en exposant les faits suivants :

> Ils sont les enfants de Ṣanhāǧa, c'est-à-dire Ṣanāk, avec la *ṣād* qui a une prononciation comme la *zāy* et la *kāf* proche de la *ǧīm* mais que les Arabes arabisèrent (*bi-l-ṣād al-mušamma bi-l-zāy wa-l-kāf al-qarība min al-ǧīm illā an al-ʿArab ʿarrabathu*) ; entre la *nūn* et la *alif*, ils ont rajouté une *hāʾ* (*wa-zādat fīhi al-hāʾ bayna al-nūn wa-l-alif*) ; ce nom est devenu Ṣanhāǧ[432].

Outre la mention antérieure sur le nom Ṣanhāǧa, connue mais peu utilisée, l'auteur maghrébin cite des tribus berbères « zénagas » de la manière suivante : *qabāʾil al-Barbar Ṣanāk* et *Ṣanāka* au cours de la narration d'événements survenus dans le Maghreb occidental[433]. Puis, dans une autre œuvre, qui est une relation de voyage détaillée au contenu hautement autobiographique intitulé *al-Taʿrīf bi-Ibn Ḫaldūn wa-riḥlatuhu ġarb*^{an} *wa-šarq*^{an} et qui a parfois été comparé à une sorte d'« égo-histoire »[434], notre auteur mentionne le nom de la tribu sous les formes Ṣanhāǧa et *banū* Ṣanhāǧ[435]. Sur ce dernier point, on pren-

431 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 185, VII : 293, 309 (*al-bilād al-Hukkāriyya*). F. Belhachemi, 1991 : 144–146, traite la question des termes Hukkār et Hukkāra notamment à partir des informations relevées chez Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān).

432 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 201. Voir également les informations contenues dans Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 38, 41, 56, 57, 96 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 129, 132, 134, 157, 166, 170, 171–174, 191, 192, 208, 209, 245, 246, 261 ; Ibn al-ʿArabī, 1996 : 366–369, 372, 378 ; Ibn Ḫallikān, 1968–1977, I : 266, VII : 118 et 130 ; al-Maqqarī, 1968, I : 397, II : 105, IV : 322, 354, 367, 497, 498. En guise d'introduction au sujet complexe de l'origine des mots Ṣanhāǧa/Ṣanāk/zénaga, voir les remarques toujours pertinentes de G.S. Colin, 1930 : 110–111.

433 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 42, 89, 357, 367, VII : 410 ; *idem*, 2005, II : 146 (*Ṣnāka*).

434 Sur ce texte, voir l'analyse classique d'A. Oumlil, 1979 : 123–128 alors qu'É. Chaumont, 1996 : 1041–1057, opère une critique de l'ouvrage d'Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān) puisqu'il le qualifie non pas d'« autobiographie » mais d'« égo-histoire » parsemée de souvenirs d'échecs de l'auteur, semble-t-il, aigri et désabusé de ne pas être arrivé à ses fins dans le domaine de la politique. Voir également J. Tritar, 2009 : 97–106, qui élabore une analyse fine et suggestive du fond et de la forme du *Taʿrīf*.

435 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 58, 16. Il est intéressant de noter qu'al-Bādisī, 1993 : 60, parle des *Ṣanhāǧa min ḥawz Bādis* ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 333, sur des *Ṣanhāǧat Tāsġart*, 456,

dra la liberté de rappeler que l'écrivain al-Tādilī signale l'existence d'un individu appelé Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Wamālāl connu sous le nom d'Aṣnāǧ, qui, selon l'éditeur de l'œuvre, serait en fait l'arabisation de l'ethnonyme berbère Aznāg[436]. Ensuite, dans la chronique d'Ibn Simāk al-ʿĀmilī, nous exhumons le nom d'un des dix « fameux » compagnons d'Ibn Tūmart, appelé ʿUmar b. ʿAlī Aznāq[437]. Enfin, ajoutons que le nom examiné est résistant car il traverse les époques et ressurgit au Maghreb occidental au 11e/XVIIe sous la forme Aznāk. En effet, il fait partie de la chaîne onomastique du *šayḫ* Abū Muḥammad al-Ḥasan Aznāk dont on ne sait malheureusement que très peu de choses si ce n'est qu'il avait été parmi les adeptes et les compagnons du *walī* Sīdī Fāris b. al-Ḥasan al-Warīkī[438].

À tout ce qui vient d'être dit sur l'ethnonyme examiné, il nous paraît nécessaire d'ajouter les observations érudites qui avaient été élaborées par Ali Sadki (ʿA.Ṣ. Azāykū) dans sa tentative de compréhension du nom des Iẓnagn[439], ces authentiques « chameliers du Désert », que les sources arabes transformèrent par la suite en *Ṣanhāǧ*/*Ṣanhāǧa*. Ainsi, le nom de la tribu dériverait non d'une ascendance généalogique mais plutôt des traits dominants de leurs activités. Voyons succinctement le détail des deux hypothèses suggérées : (1) le mot *aẓnag* (pl. *iẓnagn*) est formé des mots touaregs *ehen* (= *azn*) qui a le sens de « tente de peau »[440] et *egen* (= « les rezzous »). La construction se réalise de la

---

sur des *Ṣanhāǧat Tīzġit* localisés dans le *ḥiṣn* de Tīzġit ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 27, 47, 48, cite soixante-dix tribus ṣanhāǧiennes, des *Ṣanhāǧat al-ṣaḥrāʾ* et des *Ṣanhāǧat al-ġarb* au Maghreb occidental ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 209, à propos des *Ṣanhāǧat al-rīf* ; Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 63, relève des *baqāyā Ṣanhāǧa* qui peuplèrent la région de Takrūr. Sur les groupements ṣanhāǧiens du Maghreb centro-oriental, voir M. Talbi, 1968 : 568, 590, 594, à l'époque aghlabide ; M. Forstner, 1979 : 65, 73, 222, 230, 237, 263, 293 ; *EI²*, sub nomine, IX, 1998 : 18–19 (Ch. de la Véronne).

436 Al-Tādilī, 1984 : 232 et note 603. D'après Ibn Ṭuwayr al-Ǧanna, 1995 : 79, il existait une tribu mauritanienne appelée Aznāgah ; Ibn al-ʿArabī, 1996 : 367, signale qu'un certain Aznāk aurait été le « père », peut-être dans le sens d'ancêtre des Ṣanhāǧa (*ṯumma qāla : ayna Aznāk ? wa-huwa abū Ṣanhāǧa*). Voir É. Laoust, 1942 : nº 533, 127, *Iẓnāgen*, *Aẓnāgen*, *Aẓnāga*, noms de villages du Haut Atlas ; M. Yeou, 2011 : 137, donne le vocable *iẓnaeyn* (pl. *uẓnay*) comme élément du nom d'un *qᵊṣar* de la région de Figuig.

437 Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 108. Sur ce personnage, voir M. Ghouirgate, 2015 : 133.

438 Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 161 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 391, parle d'un certain Yaḥyā b. Aznāk ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 352, évoque un individu appelé Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī ʿAlī Aznāq ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 410, mentionne un homme connu sous le *nasab* d'Abū Muḥammad b. Aṣnāǧ. Le nom *aznāǧ*/*aznāq*/*aznāk* peut également renvoyer à celui qui a la peau foncée.

439 Graphie du nom : اظنڭن.

440 Sur le mot « tente » dans les variantes berbères du sud-ouest de la Libye et de la région de

manière suivante : *ezen* + *egen* > *eznegen* > iẓnagn. Du fait que l'emphatisation constitue une caractéristique des parlers ṣanhāǧiens, il est permis de supposer que *z* puisse être prononcé *ẓ*. Donc, le vocable Iẓnagn aurait la signification de tentes de gens qui effectuent des razzias. Il paraît que cette activité était relativement fréquente parmi les tribus de nomades du désert ; (2) il peut s'agir également d'un composé d'*azn* : « expédier, envoyer » et d'*egen*, qui sont l'équivalent de « troupes irrégulières réunies pour une expédition guerrière ayant pour but le pillage ». Le vocable ainsi formé deviendrait *azneg* (= *aznag*) au singulier, *iznegen* (= *iznagn*) au pluriel et sa signification serait « ceux qui font des expéditions de razzia »[441].

Enfin, précisons que G.S. Colin, en abordant la question de l'étymologie du nom « Sénégal » et son hypothétique relation avec le nom tribal de Ṣanhāǧa, disait que le premier terme pouvait parfaitement dériver du berbère. L'arabisant faisait cette constatation notamment sur la base d'une étude de Maurice Delafosse qui pensait que le mot berbère *isangān*, au lieu du correct *isamgān* (« esclaves noirs »), était à l'origine du mot Sénégal[442]. Rappelons ici que le

l'Aïr, voir R. Basset, 1883 : 325, 342, *ihnen* (pl. *ihnana*), « maison » et *tahnent*, « tente » dans le Ghat, *ihana* (pl. *ihanaten*), « tente » chez les Kel Oui ; A. Hanoteau, 1896 : 176, note 2, signale que dans le monde touareg « Le mot *ehan*, tente, est pris ici dans le sens que les Arabes donnent au mot *dar*, دار, et signifie la femme et le ménage en général » ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 282–283, « Tente. *Ihen*, pl. *ihanan* (m.) » dans l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 1, 43, *ihanān*, « tentes » en touareg ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 134, « *ehăn*, *ihănan*, *yăṇan*, *iṇan*, tente, maison, famille » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; K.-G. Prasse, 2003 : 532, « *ehăn*/*ihănan* = *yănan* (*ihănan*) tentes/maisons de la campagne » dans le touareg de Djanet ; C. Taine-Cheikh, 2010 : 79–81, pour le lexique relatif à la « tente » en berbère zénaga ; J.-L. le Quellec, 2011 : 194, relève un toponyme *Ti-n-Eheni*, « le lieu de la tente », dans le plateau du Mesāk, au Sahara ; M.-L. Gélard, 2008 : 123–124, sur les notions de tente (*taḫamt*), d'abri et de famille chez les *ayt* Ḫabbāš de Merzouga (Tafilalt).

441 Voir les détails dans A. Sadki, 1987 : 142.

442 L'historien Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, V : 449, 452, 617, VII : 71, cite des Ṣamġār et des Ṣamġān. Voir les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin cités dans I. Ferrando, 1997 : 122 (اسمكان) ainsi que M. Kossmann, 1999 : § 350, 148, § 626, 214 § 731, 240, *isemgen*, « esclave ». On lira également la *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 14, 124, *ismg*, « esclave noir » ; R. Basset, 1883 : 298, *ismaġ* et *ismag*, « nègre » dans les parlers du Rif et de Djerba, *ismag* en tašalḥīt ; *idem*, 1887 : 57, *īǧmāǧ*, « nègre » à Tamentit ; *idem*, 1890 : 54, *aǧmīǧ*, « esclave » à Sīwa ; I. de Saporta, 1970–1971 : 11, *ismak* ou « esclave » (*ismeḫ*/*ismeġ*/*ismeg*) en tamāzīġt et en tašalḥīt inclus dans le vocabulaire élaboré par Louis de Chénier dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle ; É. Laoust, 1942 : nº 528, 125, *ismīg*, « nègre esclave » en tašalḥīt ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 132, 237, grâce auxquels on apprend que « L'enfant né d'une esclave et d'un père touareg, noble ou kel-ulli, est appelé *abuɣelli*. Celui né d'une femme

géographe al-Bakrī mentionne le nom d'un « pays des Noirs » (*bilād al-Sūdān*) dit Ṣanġāna dont les territoires s'étendaient le long du bas Sénégal jusqu'à l'Océan Atlantique : « Et la localité de Ṣanġāna se compose de deux villes situées sur les deux rives du Nil (*wa-madīnat Ṣanġāna madīnatān ʿalā ḍiffatay al-Nīl*) »[443]. Ce même géographe mentionne, au détour d'une notice sur le sud du Maghreb occidental, qu'un certain Abū l-Qāsim Samġū/Samkū al-Miknāsī, mort en 168/784–785, avait exercé la charge de gouverneur de la région de Siǧilmāssa[444]. Le nom Samġū pourrait être rapproché, selon S. Chaker, de l'idée d'esclave car selon lui, « la racine *SMG* a actuellement le sens de ‹ noir, nègre, … › »[445].

C'est à l'intérieur d'une information relative à un personnage ayant pris part à des conflits politiques et militaires ayant eu lieu dans la région de Bougie qu'Ibn Ḫaldūn fournit une donnée intéressante sur la translittération du toponyme kabyle. En effet, il dit la chose suivante :

---

libre et d'un père esclave est aussi un *abuɣelli* (= ‹ métis ›, ‹ mulâtre ›) » ; V. Brugnatelli, 2014 : 139, signale terme *yecmeǧ*, « slave » dans le *Kitāb al-barbariyya*.

443 Al-Bakrī, 1965 : 172/324 (صنغانة), évoque l'hydronyme arabe Nīl qui fait sans doute référence au fleuve Niger ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 217 et Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 360, suivent le géographe de Huelva en donnant des informations similaires ; le chroniqueur tardif (11e/XVIIe siècle) Ibn al-Muḫtār, 1964 : 39/68, mentionne une région appelée Sinġilu.

444 Al-Bakrī, 1965 : 149/286 alors qu'Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, II : 47, signale l'existence de *banū* Ṣamqūn ; *ibidem*, V : 449, 452, 617, 632, 633, VII : 71, où il parle des Ṣamġān, Ṣamġār et Ṣamqār qui constituent peut-être une même tribu ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 203, note Abū l-Qāsim Samqū al-Miknāsī ; al-Qalqašandī, s.d., V : 165, mentionne Abū l-Qāsim Samkū ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 156, parle d'un individu appelé al-Basaʿ b. Samġūn b. Madlān al-Miknāsī dans la région de Siǧilmāssa vers 170/786–787. Sur Abū l-Qāsim Samġū/Samkū al-Miknāsī, voir U. Rebstock, 1983 : 39–44.

445 Sur cette question, voir S. Chaker, 1983 : 133. À titre documentaire, lire trois contes en berbère la région du Tazerwalt dans lesquels on relève les termes *ismg* (« black slave ») et *ismgan* (« slaves ») recueillis par H. Stroomer, 2002 : nº 4, 100/101, nº 18, 182/183, nº 28, 212/213 ; trois autres histoires des zones de Guedmioua et de Lakhsass (sud du Maroc) ont pour principaux protagonistes des esclaves : *idem*, 2003 : nº 12, *Asuqqi d ljmaɛt*, « Le noir et le conseil du village », nº 39, 72, *Ismgan lli iftan a yakʷr*, « Les esclaves noirs qui sont allés voler » et nº 43, 76, *Ismgan, lliɣ ftan ad d akʷrn, afn inn id ganga d tqrqawin ɣ tgmmi*, « Les esclaves noirs trouvant des tambours et des castagnettes lorsqu'ils étaient en train de voler » ; M. Kossmann, 1999 : § 522, 185, *ašku* ou « enfant d'esclave » et *askiw* ou « négrillon » ; M.-L. Gélard, 2003 : 29, évoque l'histoire d'un « sultan noir que ne faisait que du mal » (*agllid ungel urd da-ischar khs maid ikhan*) ; *ibidem* : 181, où il est question du site de Khamlia peuplé par des Noirs (*ighrum n-ungaln*, « le village des Noirs ») dans le contexte régional du Tafilalt (village de Merzouga) ; C. El Hamel, 2013 : 93, rappelle que les *ayt* Ḥabbāš désignent leurs voisins noirs par le nom de Ismḫān, soit « les esclaves ».

> Dans l'année 460 {1067–1068 de l'ère chrétienne}, il conquit la montagne de Bougie ; il était d'une tribu berbère appelée par ce nom sauf que {chez eux} dans leur langue la *kāf* n'est pas une *kāf* mais elle se situe entre la *ǧīm* et la *kāf* (*al-kāf fīhim bi-luġatihim laysat kāf*^an^ *bal hiya bayna al-ǧīm wa-l-kāf*)[446].

L'information antérieure constitue, et cela même si elle n'est pas aussi ancienne qu'on le voudrait, un élément de choix pour l'histoire de la linguistique berbère car elle signale le fait que la consonne *g*, qui n'existe pas en arabe, est sans doute celle qui serait réalisée par la prononciation d'un son situé entre la *kāf* et la *ǧīm*. Sur ce point, rappelons que le nom de Bougie en berbère de Kabylie s'écrit Bgayat[447].

---

446 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 231–232 ; *idem*, 2003 : 95, cite des *ǧibāl al-Maṣāmida* dans la région de Bougie ; ces « monts des Maṣmūda » sont amplement documentés chez Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 51, 280, 378, 388, 396, 424 ; *idem*, 2005, I : 262, 276, II : 43, 91, 174, 208, 352, III : 12 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 165 (*Maṣmūda* et *al-Maṣāmida*) ; Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 59 (*al-Maṣāmida*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 145 (*al-Maṣāmida*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 14, 162, 163 (*al-Maṣāmida*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 211 (*ǧibāl al-Maṣāmida*) ; Abū l-Baqāʾ al-Balawī, s.d., I : 153 (*Biǧāya*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 219 (*Biǧāya*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 92–93, pour une description de Bougie et sa région ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 76, sur le *marsā Biǧāya* ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, IX : 292, X : 46, 48, 570, XI : 31, 32, 128, 158, 159, 186, 211, 467, 507, 519, XII : 116, 147. Sur les Maṣmūda, voir M. Forstner, 1979 : 80, 92, 101 ; Y. Modéran, 2003 : 807–808 ; P.-L. Cambuzat, 1986, II : 32–37, sur le site de Bougie et sa région ; *EB*, sub nomine, IX, 1991 : 1408–1411 (M. Côte) ; D. Valérian, 2006 : 103–173, sur Bougie et ses territoires au Moyen Âge ; M.A. Haddadou, 2011 : 42, signale quelques étymologies du nom de Bougie ; H. Kitouni, 2013 : 58–59, sur les tribus Kutāma, arabes de langue et berbères d'origine peuplant la Kabylie orientale (région de Bougie).

447 Sur la Kabylie médiévale vue par les écrivains arabes, voir al-Idrīsī, 2010 : 26/65 (*Ǧurǧura*) ; S.A. Boulifa, 1925 : 18–33, sur le massif du Djurdjura à l'époque médiévale ; *EB*, sub nomine, XXVI, 2004 : 4016–4022 (R. Bellil) ; L. Ch. Féraud, 2001 : 45, donne une définition du nom toponymique Bif(q)āya/Niǧāya comme étant l'équivalent des « survivants, ceux qui ont échappé au sabre » ou « ceux qui se sont sauvés ». J.-M. Venture de Paradis, 1983 : 119, a laissé, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, une description de la situation des Kabyles et du berbère dans laquelle il dit « Les Cabaïlis semblent tenir une place intermédiaire entre les hordes sauvages et les nations civilisées. Ils professent la religion mahométane sans entendre cependant l'Al-Coran. La plupart ne savent que leur langue très pauvre, très bornée et n'ayant aucun terme abstrait. À peine savent-ils compter jusqu'à mille ; ils n'ont point de livres, ni d'écriture ; la mémoire des événements ne s'y conserve que par tradition ». De ces observations faites à l'époque des Lumières, il y aurait bien des choses à commenter car elles sont comme des éclairs lancés pour aiguiser la curiosité de l'historien, notamment sur la notion de « sauvages » *versus* « civilisés », sur l'idée de

Dans un sens identique aux idées qui viennent d'être signalées, on mentionnera la notice relative au terme *afrāk*, véritable institution de l'État almohade. Ibn Ḫaldūn donne une explication intéressante au cours du chapitre consacré aux principales structures administratives rencontrées au Maghreb. Il nous apprend la chose suivante :

> Le prince ou le commandant des armées entouraient leur tente et leur pavillon d'une enceinte de toile de lin. Au Maghreb, l'enceinte se dit *afrāk* en langue berbère, qui est la langue de la population, avec la *kāf* {qui se prononce} entre la *qāf* et la *kāf* (*bi-l-lisān al-barbarī allaḏī huwa lisān ahl afrāk bi-l-kāf allatī bayna al-qāf wa-l-kāf*)[448].

Notre écrivain offre un autre renseignement relatif à un nom toponymique identique au terme précédent. En effet, dans une narration dédiée à exposer des événements qui eurent lieu dans la région de Ceuta, l'écrivain maghrébin signale un lieu appelé Afrāk[449].

Dans une partie dédiée à l'État hafside d'Ifrīqiya, il évoque l'origine des Hintāta et souligne que : « Le nom Hintāt est celui de leur ancêtre dans la langue des Maṣāmida (*bi-lisān al-Maṣāmida*) […]. Et al-Bayḏaq rapporta que son nom était Fārṣakāt dans leur langue (*bi-lisānihim*) »[450]. Ensuite, continuant sa livraison d'informations sur les Hafsides, il entretient le lecteur au sujet du sultan Abū ʿAbd Allāh al-Mustanṣir et des édifices qu'il fit construire, et il précise que l'*asārāk* correspond à l'enclos spacieux en langue maṣmūdienne (*bi-l-lisān al-maṣmūdī huwa al-qawrāʾ al-fasīḥa*)[451]. Outre la notice fournie par Ibn

« langue abstraite », sur la question de l'incapacité d'élaborer une culture écrite et autres thèmes.

448 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, II : 51.

449 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 366. Dans un document de *taʿqqītt* du *qᵊṣar* de Lᵊgāra (Tafilalt, milieu du 13e/XIXe siècle), on trouve le terme *afrag*, « enclos » cité par L. Mezzine, 1987 : 178 (texte arabe-berbère)/254 (traduction). Voir M. Gaudefroy-Demombynes, 1928 : 275–279, fournissant des détails utiles sur le terme *afrag* puisés dans les *Masālik al-abṣār* d'Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī et autres sources arabes.

450 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 370. En relation avec l'ethnonyme examiné, il y a une « porte des Hintāta » à Marrakech et sur laquelle on lira quelques détails dans al-Bayḏaq, 1928 : 103/170 (*bāb Iyyntān*), al-Tādilī, 1984 : 297–298, 303, 429 (*bāb Īntān*) et Ibn ʿIḏārī, 1985 : 28 (*bāb Īntān* citée d'après al-Bayḏaq). Rappelons que le singulier de l'éponyme *Īntān* est *Intī*.

451 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 404. Voir R. Dozy, 1967, II : 417 (*al-qawrāʾ*, « enceinte, l'espace qui est clos, entouré, parc ») ; M. Kossmann, 1999 : § 435, 163, *asarag*, « patio », « enclos à bête » dans diverses variantes du berbère ; R. Bellil, 2006 : 339, *sarag*, « étable, enclos à bétail » dans le berbère des Zénètes du Gourara.

Ḫaldūn, nous relevons le référant topographique d'*asārāk* chez le chroniqueur al-Zarkašī mentionné à propos de la construction d'une *qubbat al-ǧulūs* à Tunis. Mais cela dit, signalons que dans une note infrapignale, l'éditeur du texte dit que le mot signifie « fontaine spacieuse » (*al-fawwāra al-fasīḥa*) dans la langue des Maṣāmida[452]. Au sujet de cet espace localisé généralement en milieu rural, on peut penser sans exagération qu'il devait faire partie des enceintes institutionnelles hafsides telles que celles rencontrées chez les Mérinides à l'image d'un autre type d'enclos, à savoir l'*afrāk* (*afrag*)[453].

À propos du règne des *banū* Yaʿlā à Tlémcen, il est dit que le toponyme Tākrārt, nom d'une ville probablement localisée à proximité de Tlémcen, est d'origine berbère : « Il dressa le plan de la ville de Tākrārt à l'endroit de leur camp militaire et c'est le nom du site dans la langue des Berbères (*wa-huwa ism al-maḥalla bi-lisān al-Barbar*) »[454]. Le terme en question est employé au moins dès la période almoravide et il désigne un type de fortification urbaine. On relève la même racine dans le nom Tāgrīrt des *banū* Wābūṭ, dans le Moyen Atlas[455]. Cette variante a la même signification que Tākrārt car selon É. Laoust la modification vocalique remarquée dans la dernière syllabe (*a-i-u*), en suivant des règles phonétiques strictes, n'empêche en rien l'identification d'un nom avec un autre Tākrārt > Tāqrīrt[456]. Tout cela étant dit, il serait utile de signaler, d'un point de vue de la similitude morphologique du toponyme, que le géographe al-Bakrī relève le nom Tākrākrā correspondant à un site du rivage du

452 Al-Zarkašī, 1998 : 73, note 1 ; Abū l-Baqā' al-Balawī, s.d., I : 166 et Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 117–120, sur le site de Tunis. Sur l'*asārāǧ*, voir plus haut les détails fournis dans le chapitre « 1.9.1. Quelques éléments du lexique berbère chez al-Bayḏaq ».

453 D'un point de vue du lexique berbère, voir *EB*, sub voce, II, 1985 : 206–208 (S. Chaker, M. Gast, G. Camps) ; É. Laoust, 1930 : 176, sur le terme *afrag* comme élément de l'habitat des transhumants du Maroc central ; K. Naït-Zerrad, 2002 : 621–623, *sub voce* {FRG} ; K.-G. Prasse, 2003 : 531, « *afăraġ*/*ifărġan* enclos » ; F. Corriente, 2003 : 155, donne l'arabisme espagnol *alfaneque* dont l'origine serait peut-être *afrag* ; *idem*, 2013 : 136, *afrag* comme étant entré dans le lexique arabe d'al-Andalus ; d'un point de vue de l'anthropologie, voir A. Moussaoui, 2002 : 225, *afrag* dans le Gourara (Algérie).

454 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 247, VII : 62 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 129, décrit puis transcrit le nom du site en Tākrart (*qalʿa manīʿa*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 71–72 (*wa-Miknāsa hiya al-musammā Tākrart*) ; Ibn Ġāzī, 1988 : 18, utilise au moins une fois la formule *lisān al-Barbar* dans ses récits sur Meknès. Sur cette localité proche de Meknès, voir M. Mohssine, 1998 : 336, 337.

455 Al-Bayḏaq, 1928 : 90/146.

456 Voir É. Laoust, 1934a : 117 ; *idem*, 1942 : nº 56, 233, *tagragra*, « petites plaines ou cuvettes cultivées » dans le Haut Atlas ; Mª C. Jiménez Mata, 1990 : 126, recense un micro-toponyme Tāǧara (تاجرة) > Tájara dans la zone de Grenade.

Ġīs (*wa-ʿidwat Ġīs hāḏihi yuqālu lahā Tākrākrā*) dans la région de Nakūr[457]. Enfin, indiquons les mentions d'Ibn Ḫurradāḏbih et al-Muqaddasī, géographes orientaux du haut Moyen Âge, qui évoquent la localité de Tāǧrāǧrā située dans la région de Tanger[458].

Toujours au sujet du toponyme antérieur, il existe une notice similaire qui avait déjà été élaborée dans le *Kitāb al-istibṣār fī ʿaǧā'ib al-amṣār* d'Ibn ʿAbd Rabbihi *al-ḥafīd* (*ob.* 602/1205) dans laquelle on retrouve une traduction semblable. Voici ce que raconte l'auteur : « Parmi ses villes, il y a Tāqrārāt dont l'interprétation est ‹ le campement › (*al-mudun minhā Tāqrārāt wa-tafsīruhu al-maḥalla*) »[459]. À titre de complément d'informations historiques, ajoutons au sujet du dernier point qu'Ibn Abī Zarʿ évoque la construction de murailles dans le *ribāṭ* de Tākrārt à l'époque du calife almohade ʿAbd al-Mu'min b. ʿAlī al-Kūmī (*wa-fīhā amara ʿAbd al-Mu'min bi-binā' sūr Tākrārt*) ; l'auteur des *Mafāḫir al-Barbar* mentionne, sous l'année 540/1145, l'entrée du souverain almohade dans la ville de Meknès puis celle de Tāqrārt, qui dépendait de Tlémcen[460]. Ajoutons à cela que l'écrivain Ibn ʿIḏārī nous renseigne sur des événements qui eurent lieu dans les environs de Tlémcen et plus particulièrement dans la localité de Tāǧrart/Tāǧrārt[461]. D'aillleurs, à propos de ce dernier renseignement, il ne serait pas inutile de rappeler le passage d'Ibn Ḫaldūn consacré à un fort désigné par le nom de Tākrārt. L'auteur tunisien le situe sur une montagne surplombant le site de Hunayn sur son versant oriental (*Tākrārt wa-huwa ḥiṣn fī ǧabal al-muṭill ʿalā Hunayn min nāḥiyat al-šarq*)[462]. Enfin, nous mentionnerons une notice compilée par l'écrivain tardif Ibn Ġāzī dans un ouvrage consacré en partie à la géographie historique de Meknès et sa région. Ce texte livre une information concernant la signification d'un toponyme de la zone, à savoir Takrārt, et il dit que « l'interprétation de ce lexème est ‹ campe-

---

457 Al-Bakrī, 1965 : 91/183; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 283–288, sur les souverains ṣāliḥiens de Nakūr. À propos de l'histoire de l'« émirat » de Nakūr, voir A. al-Ṭāhirī, 1998 : 15–72.

458 Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 89/64 ; al-Muqaddasī, 1906 : 57 ; *idem*, 1950 : 8/9.

459 Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 187. Sur cet écrivain, voir M. b. Šarīfa, 1992 : 159–194.

460 Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 263 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 201.

461 Ibn ʿIḏārī, 1985 : 22 ; al-Tanasī, 2011 : 125 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 91, 170, 171, 207. Signalons que L.-Ch. Féraud, 2001 : 73, 80 mentionne un toponyme Tagrert « dans la province de Bougie » ; H. Kurio, 1973 : 49, 50, 52, pour le site tlémcénien ; M.A. Haddadou, 2011 : 69–70, indique qu'en tant que second nom donné à Tlémcen, « Tagrart, provient également du berbère. On lui donne le sens de ‹ camp militaire ›, aujourd'hui, le mot désigne d'autres espaces : aǧrur, tagrurt etc. ‹ enclos en pierres sèches pour les chevreaux, niche réservée au petit bétail › etc. ».

462 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 166.

ment › ou ‹ lieu de réunion › dans la langue des Berbères (*wa-tafsīr hāḏā al-lafẓ al-maḥalla aw al-muǧtamaʿ bi-lisān al-Barbar*) »[463].

En relation avec un domaine identique, et soucieux d'éclairer le lecteur quant à la signification des noms de lieux berbères, Ibn Ḫaldūn mentionne, dans le résumé dédié à une sédition qui eut lieu dans la région de Bougie (El Kseur), le nom du site de Tāmzīzdakt : « Ils l'appelèrent Tāmzīzdakt du nom du vieux fort (*bi-ism al-ḥiṣn al-qadīm*) qui appartenait aux *banū* ʿAbd al-Wād »[464]. Outre les données fournies par Ibn Ḫaldūn, signalons que l'écrivain Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Ǧalīl al-Tanasī (*ob.* 899/1494) évoque le site sous le nom Tāmzīzdīt et en tant que *ḥiṣn*, ou fortification[465]. Précisons enfin que dans son ouvrage fondamental sur les voies de communication du Maghreb central médiéval, Martin Forstner relève le toponyme en question mais sous la forme de Tāmzazdakt qu'il situe également dans l'aire géographique de Bougie[466].

Dans un autre passage consacré aux Zanāta et à leurs liens de parenté avec les Mérinides, Ibn Ḫaldūn donne un terme du lexique commun berbère emprunté au domaine de la filiation tribale avec le mot *tīrīġīn* : « Et il s'agissait de Sankimān, Sakmiyān, Sakam, Warāġ et Qazūnt ; ces cinq étaient appelés *tīrīġīn* dans leur langue (*fī lisānihim*), et chez eux, son sens est ‹ le groupe › (*wa-maʿnāhu ʿindahum al-ǧamāʿa*) »[467]. Cela dit, cette notice, comme d'autres concernant l'anthroponymie berbère passée par le filtre des sources arabes, pose un problème de fiabilité graphique. Si en effet, on se penche sur une information relevée dans la *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat banī Marīn* d'Ibn al-Aḥmar, on trouve une notice presque similaire et on observe que les noms Sankimān et Qazūnt y sont transcrits sous les formes *banū* Saǧmīmān et *banū* Furunt respectivement. En outre, et pour compliquer un peu plus la question, le vocable *tīrīġīn* qu'Ibn Ḫaldūn rend par *al-ǧamāʿa*, est écrit sous la forme *tīrbaʿīn* (racine {RBʿ}) dans la chronique d'Ibn al-Aḥmar (*wa-hāḏihi al-qabāʾil al-ḫams tuʿrafu*

463 Ibn Ġāzī, 1988 : 18 ; *ibidem* : 34, le même nom de lieu est transcrit Tākrārt.

464 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 144, 332 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 201 ; sur la forteresse de Tāmzīzdakt, voir J.-P. Laporte, 2011 : 63–65. Si nous avons bien compris la pensée de L. Féraud, 2001 : 73, ce site se trouverait près de Tiklat (*Tāklāt*/*Tīklāt* dans les sources médiévales) ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 179, *manzil Tīklāt* ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 147, *ḥiṣn Tīklāt* ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 20, signale des *mulūk Tiklāta* au Maghreb occidental.

465 Al-Tanasī, 2011 : 118. Sur ce lieu dans l'ouvrage d'al-Tanasī, voir H. Kurio, 1973 : 18, 20, 22, 103.

466 Voir M. Forstner, 1979 : 105, 221 ; M. Kably, 1986 : 127 ; L.-Ch. Féraud, 2001 : 101.

467 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 221 (تيريغين) ; l'éditeur de l'ouvrage d'Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān) indique que le manuscrit transcrit le nom sous la forme Furūnt (فرونت) ; al-Qalqašandī, s.d., I : 362, V : 167, 188, 194, VII : 385, 386, associe parfois les Zanāta aux Mérinides.

bi-tīrbaʿīn)[468]. Si l'on en croit les dictionnaires consultés, le mot signifierait une « sorte de collier de perles blanches qui pend sur la poitrine d'une épaule à l'autre »[469]. Mais alors comment est-il possible de résoudre ce problème ? Peut-être s'agit-il d'une erreur de translittération arabe de la structure tribale répondant à la formule de *īt/ayt arbaʿīn*, soit la « tribu des quarante » marquant ainsi l'affiliation, l'appartenance ou encore le nom d'une assemblée villageoise (« conseil des quarante »)[470]. Dans ce sens, indiquons que selon André Adam, il existait bien dans l'Anti Atlas, autour des années 1940–1950, une institution appelée *ayt-arbăɛīn* et équivalente « aux membres du conseil de village, de canton ou d'*agadir* », sorte de gouvernement tribal chargé des affaires de la communauté vivant sur un territoire précis[471]. Toutefois, et en l'absence de renseignements supplémentaires, nous devons être prudents car notre idée, pour être vérifiée dans le cas de la période médiévale, devra faire l'objet de plus amples recherches notamment à la lumière du mot *ǧamāʿa* traduisant selon Ibn Ḫaldūn le mot berbère objet de nos observations.

En liaison avec la problématique de l'origine des Zanāta, nous voudrions attirer l'attention du lecteur sur une notice curieuse consacrée au « pays des Zénètes » relevée dans le récit du long voyage que notre auteur fit de l'Occident jusqu'à l'Orient. Durant son séjour à la cour du « grand roi » (*al-malik al-aʿẓam*) et puissant souverain turco-mongol Tīmūr Lang (*ob.* 807/1405)[472], le Tamerlan des sources chrétiennes, il est reçu par ce dernier qui lui pose plusieurs questions relatives à la partie occidentale du monde musulman. Tīmūr Lang lui demanda, entre autres choses, où était son fils et l'écrivain lui répondit qu'il se trouvait au Maghreb inférieur (*al-Maġrib al-ǧawwānī*) et alors le monarque souhaita savoir où se situait cette contrée. Ibn Ḫaldūn lui donna la réponse en stipulant que dans cette vaste région, il y avait une zone appelée *al-Maġrib al-awsaṭ* qui était composé de « Tlémcen et le pays des Zénètes (*Tilimsān wa-bilād al-Zanāta*) »[473]. L'historien ne laisse d'être frappé par l'explication incom-

468 Ibn al-Aḥmar, 1991 : 21 (تيربعين) et (فرنت, سجميان).

469 L'information est empruntée à J. Delheure, 1984 : 169.

470 À titre d'exemple, voir M. Tidjet, 2011 : 417–419, sur les valeurs de la particule berbère *ayt* comme indicateur d'affiliation en kabyle ; ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 124–125, sur le nom tribal de *ayt* Rbʿīn.

471 Voir A. Adam, 1951 : 56 ; *ibidem* : 39, 71, sur *ayt-ma* signifiant « frères », « parents » dans la même région.

472 Sur ce souverain, *EI²*, sub nomine, X, 2002 : 547–549 (B.F. Manz).

473 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 369–370. En outre, voir Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 74, sur un lieu nommé *bāb Zanāta* qui était une rivière située près de Tlémcen ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, III : 26, VIII : 263 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 126, 135, 136, 174, 236, 441, 470 ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 111/119, signale les ethno-toponymes Zanāta (*naḥw*)

plète donnée par l'auteur en ce qui concerne la vaste région en question mais celle-ci est peut-être le reflet de la situation politique de son époque qui voit Tlémcen dominer les autres régions de ce Maghreb central avec les Zanāta en tant qu'entité tribale puissante[474]. En concordance avec ces dernières données, indiquons qu'Ibn al-Ḫaṭīb livre quelques indices sur les Zanāta pris à différents domaines comme celui des espaces ruraux, des souverains et des tribus. La terminologie employée par l'écrivain grenadin est relativement variée

---

et Maġīla (*qarya min sawāḥilihā tusammā Maġīla*), dans le nord de l'actuel Maroc ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 193, sur la grande forteresse (*wa-huwa ḥiṣn kabīr*) de *Maġīlat al-qāṭ* dans la région de Fès ; *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 383, livre la graphie *Maġīlā* pour le nom tribal ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15 (tribu des Maġīla) ; Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 83 (*Maġīla*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, III : 26, VIII, 263 (*Maġīla*) ; Ibn Saʿīd, 1953–1955, I : 313 (*qaryat Maġīla* dans la région de Séville) ; al-Suyūṭī, 1967–1968, I : 144 (*Maġīla*). À propos des Zanāta du Maghreb central, voir l'étude de M. Forstner, 1979 : 52, 76, 85, 90, 98, 101, 109, 111, 227, 246, 278, 286 ; Y. Modéran, 2003 : 773–778 ; M. Talbi, 1968 : 192, 568, 590, 595, 676, sur les Zanāta à l'époque aghlabide.

474 Sur les Zanāta, voir Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 83 ; al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 44 ; *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1970 : 197, 198, 236 ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 257 (*umarāʾ Zanāta*) ; Ibn Bassam, 1979, I/2 : 656, parle d'un *zaʿīm Zanāta* dans le contexte andalousien ; Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 23 (*ruʾasāʾ al-Zanātiyyīn*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, V : 317, 494, VIII : 47, 422, 616, 622–624, 665, 666, IX : 152, 153, 177, 198, 255, 322, 327, 328, 340, 355, 377, 450, 456, 461, 567–569, 621, 622 ; al-Darǧīnī, 1974, I : 23, 27, 97, 138, 169, II : 367, 406 ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 38, 46, 48, 50, 51, 87, 97 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 129, 131 (*mulūk ǧamīʿ al-bawādī min Zanāta*), 145 (*mulūk Zanāta*), 146 (*ʿuẓamāʾ Zanāta*), 152, 162, 172, 175, 180, 182, 186, 192, 194, 211, 221, 246 ; Ibn al-ʿArabī, 1996 : 368 ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 65–66, sur le *nasab* des Zanāta ; *idem*, 1985 : 252, 351, 354, 456 ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 145, 182 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 20 (*ašyāḫ Zanāta*), 78 (*qabāʾil Zanāta min al-Barbar*), 123 (*qabāʾil Zanāta*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 10, 194, 237, 240, 263, 268, 276, 279, 286, 292, 293, 302, 355, II : 33, 39, 90, 108, 150, 241, 322, III : 308 ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 16, 46 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 28, 38, 54, 65, 67 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 15, 20, 21, 26, 49, 204, 431 ; al-Maqqarī, 1968, I : 328, 354, 385, 397, 428, II : 309, III : 29 ; Ibn Abī Dīnār, 1967 : 117 (*qabāʾil Zanāta*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 53, 54, 63, 71, 87, 88, 350, 372, 373, 432, 433, 442, 446; Ibn al-Aḥmar, 1991 : 21 (*bawādī Zanātat al-Maġrib wa-bilād al-Zāb al-asfal*). Quant à Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 375, *idem*, 2003 : 370, Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 169, al-Zarkašī, 1998 : 61 et Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 548, ils mentionnent des *bilād Zanāta* au Maghreb central ; al-Qalqašandī, s.d., V : 190 (*ǧibāl Zanāta*) ; al-Suyūṭī, 1967–1968, I : 144. Quelques passages relatifs aux Zanāta sont enregistrés dans la compilation juridique tardive *al-Durar al-maknūna fī nawāzil Māzūna* d'Abū Zakariyyāʾ al-Maġīlī al-Māzūnī (É. Voguet, 2014 : 108 (texte arabe), 109 (traduction), *šayḫ min šuyūḫ al-Zanāta*, 204 (texte arabe), 205 (traduction), *suknā Zanāta*).

comme en témoignent les formules suivantes : *ǧamīʿ bawādī Zanāta*, *mulūk Zanāta*, *qabāʾil Zanāta*, *al-qabāʾil al-zanātiyya*[475].

Dans la continuité des informations offertes sur la langue berbère par l'écrivain Ibn Ḫaldūn, arrêtons-nous sur une notice qui met en relief le toponyme Azġār, terme berbère équivalent de « plaine de pâturage » et qui serait situé probablement dans la région des Ǧᵊbāla (nord de l'actuel Maroc)[476]. Dans l'information, qui rend compte de manière relativement détaillée des déplacements des tribus arabes de l'Ifrīqiya vers le Maghreb occidental, l'historien Ibn Ḫaldūn évoque le nom du site avec quelques détails : « Il fit loger Masʿūd et sa famille dans le pays de Habt, parmi les forts (*quṣūr*) des Kutāma, connu comme le ‹ grand fort › (*al-qaṣr al-kabīr*) à Azġār, {c'est-à-dire} l'étendue spacieuse, jusqu'à la côte de la ‹ mer verte ›[477] et ils s'installèrent là-bas »[478]. Dans un autre texte d'époque mérinide et signé par Ibn al-Aḥmar, on retrouve le toponyme dans une mention faite sur l'émir ʿUṯmān b. ʿAbd al-Ḥaqq qui, au cours de l'année 614/1217, avait été investi au pouvoir après son père dans les régions rurales du Maghreb, plus exactement à Azġār (*būyiʿa baʿd abīhi bi-bawādī al-Maġrib bi-Azġār*)[479]. En outre, nous savons que le nom du site était connu pour

475 Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 319, 359, 361, 362 ; Ibn ʿIḏārī, 1930 : 243 (*mulūk Zanāta*) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 169 (*mulūk Zanāta*).

476 Sur les principales cités des Ǧᵊbāla au Moyen Âge, voir quelques éléments dans H. Ferhat, 1995 : 6–12 ; Ḥ. al-Figīgī, 2001 : 9–11, à propos du sens du toponyme Ǧᵊbāla et des espaces qu'il occupe ; J. Vignet-Zunz, 2001 : 201 et ss., sur quelques traits socio-culturels de la zone. Notons que la région est signalée par Ibn Ḥayyān, 1979 : 370, 387, sous les formes *ahl al-ǧabal* et *al-ǧibāl*.

477 Il s'agit sans doute d'un renvoi à l'Océan Atlantique.

478 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 44. Sur le lieu examiné, voir également Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 190 ; al-Bādisī, 1993 : 68, 95 ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, VIII : 440 (*qalʿat Kutāma*) ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 232 (*qaṣr Kutāma*) ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1965, II : 154, 208, 209, 211 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 37 ; Ibn al-Aḥmar, 1991 : 28 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 192 (*qalʿat Kutāma*), VII : 225, 234, 235, 309, 312, 314 ; Ibn ʿAskar, 1977 : 26 et 31 (*madīnat qaṣr Kutāma*), 39 (*al-qaṣr al-kabīr*), 100 (*qaṣr Kutāma*) ; al-Maqqarī, 1968, V : 351 (*qaṣr Kutāma*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, II : 438, 468 (*qaṣr Kutāma*) ; Ibn Ḥayyān, 1965 : 142, 177 (*sūq Kutāma*) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 189 (*madīnat qaṣr Ṣanhāǧa* […] *tuʿrafu bi-qaṣr ʿAbd al-Karīm*) ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, s.d., I : 189 (*naẓar qaṣr ʿAbd al-Karīm*) ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 103 (*qaṣr Kutāma wa-huwa qaṣr ʿAbd al-Karīm*) ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 55 (*sūq Kutāma*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 73 (*qaṣr ʿAbd al-Karīm*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 288 (*al-qaṣr al-kabīr*), 291 (*qaṣr ʿAbd al-Karīm*). Les sites mentionnés précédemment correspondent à l'actuel Ksar el Kébir, au nord-ouest du Maroc. Sur ce lieu, voir M. Kably, 1986 : 7, 8, 39, 117, 240, 242, 252 ; B. Rosenberger, 1998 : 250 ; M. Ḥasan, 1999, I : 114 ; Y. Benhima, 2008 : 107.

479 Ibn al-Aḥmar, 1991 : 25 ; al-Zarhūnī, 1987 : 59, 85, 97 ; Ibn ʿAskar, 1977 : 140 (*mawḍiʿ yuqālu*

avoir été le théâtre d'opérations militaires durant le mandat de ʿUṯmān b. ʿAbd al-Ḥaqq, au cours de l'année 621/1224. Dans le fragment tiré de la chronique d'Ibn Abī Zarʿ (après 726/1326)[480], le lieu est cité comme étant *faḥṣ* Azġār ce qui constituerait un pléonasme car les deux termes juxtaposés, le premier arabe et le second berbère, signifient la même chose, à savoir « plaine »[481].

En guise de complément à la notice précédente, signalons que dans le dialecte berbère du Mzab, le mot *azġār* a également le sens de « plaine » et « campagne » ; dans les parlers berbères ouarglien et mozabite, il peut également signifier « dehors », voire même « extra-muros »[482]. Cette dernière définition pourrait être partiellement précisée avec les éléments trouvés dans les lexiques arabo-berbères des 11e/XVIIe et 12e/XVIIIe siècles dans lesquels on relève le mot *azġar* avec la signification d'« endroit plain sans arbres, sans pierres »[483]. Enfin, ajoutons que le terme est également documenté chez les Ghoujdama du Haut Atlas qui l'utilisent comme équivalent de « plaine, pays plat » sous la forme *azġar* (pl. *izaġan*) par opposition aux sites de montagne et chez les transhumants du Maroc central avec le sens de plaines qui sont converties en terres de pâturage pour les troupeaux[484].

1.11.2 *Ibn Ḫaldūn et la question du barbarisme* (ʿuǧma) *et du baragouin* (riṭāna)

La racine arabe *r.ṭ.n.*, dont sont issus le terme *riṭāna* (« baragouin ») et le verbe *raṭana* (« parler une langue incompréhensible »), est largement documentée dans les sources arabes du Moyen Âge[485]. Le recours à une telle terminologie démontre, à notre avis, une position de supériorité de la langue et de la culture arabes vis-à-vis des ethnies appartenant ou ayant appartenu au domaine politique et religieux arabo-musulman. Il en est de même, croyons-nous, pour le

---

lahu Tīzġirī min bilād Azġār).

480 Sur cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 717 (H.R. Idris) ; M. Shatzmiller, 1982 : 18–29.

481 Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 37 ; *idem*, 1973 : 289, 391 ; al-Bādisī, 1993 : 141, signale un toponyme *Azġār an warīġ* dans la région de Melilla.

482 Sur ce point, voir R. Basset, 1893 : 31, 44, 82, 193.

483 Cité dans la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 178, 62 ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 353, 148.

484 Voir A. Amahan, 1998 : 292 ; É. Laoust, 1942 : nº 55, 233, signale le terme *azaġar* avec le sens de « plaine » dans le Haut Atlas ; J. Berque, 1958 : 7, évoque l'*azaġār* comme l'équivalent de « basses terres » dans le Moyen Atlas.

485 Sur la notion de *riṭāna* (« baragouin », « bafouillis », « jargon ») et les noms donnés à certains peuples africains par les Arabes, voir X. Luffin, 2003 : 162–164 ainsi que les observations de C. Hamès, 1987 : 101.

vocable *ʿuǧma* (« barbarisme ») qui dans la grande majorité des textes arabes médiévaux traduit l'idée de méconnaissance profonde de la langue arabe, et par voie de conséquence le fait que des individus berbérophones seraient bien incapables de maîtriser la langue du Coran.

Dans les premières pages de sa *Muqaddima*, l'historien soutenait des idées fortes à propos de la langue berbère qui mettaient en valeur certains problèmes linguistiques et donc des questions relatives à la production intellectuelle du propre milieu berbère. Voici ce que nous enseigne l'écrivain maghrébin :

> C'est lui {Afrīquš} qui les appela le premier par ce nom {Berbère} (*bi-hāḏā al-ism*) lorsqu'il entendit leur jargon (*riṭāna*), il aurait dit : « quel est ce baragouin (*al-barbara*) ? » ; ce nom lui a été emprunté et depuis, on les appelle ainsi[486].

La mention antérieure pose d'emblée le problème d'une hypothétique absence de « crédibilité » culturelle de la langue berbère et il nous semble que la notice transmise par Ibn Ḫaldūn, même si elle reflète un état représentatif d'une époque, est pour le moins sévère. Selon nous, il y a là une première interrogation concernant la compréhension réciproque entre des civilisations aux cultures différentes qui se transformera avec le temps en une question de suprématie culturelle.

Dans son *Tārīḫ*, l'écrivain maghrébin réfléchit également aux notions relatives à la maîtrise correcte des langues, c'est-à-dire le bon usage de la *ʿarabiyya*. Pour cela, il va fournir des éléments documentaires intéressants sur l'histoire de la langue arabe, et en outre, il va se pencher, le temps de quelques remarques, sur la place de la langue berbère dans le contexte historique qui est le sien, à savoir la seconde moitié du 8e/XIVe siècle. Ibn Ḫaldūn finit le chapitre dédié à la *ʿuǧma* avec quelques observations intéressantes :

> Le non-Arabe cultivé par la science de la communauté islamique (*wa-l-aʿǧamī al-mutaʿallim li-l-ʿilm fī l-milla al-islāmiyya*) emprunte la science dans une autre langue que la sienne […] ; en général dans toutes les catégories de peuples dont la langue est non arabe (*al-lisān al-aʿǧamī*) et parmi eux les Perses, les Byzantins, les Turcs, les Berbères et les Francs, tous les peuples ne possèdent pas la langue arabe […][487].

486 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 18.

487 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, I : 752.

Nous relevons d'autres mentions faisant état de la problématique linguistique de la *riṭāna* comme par exemple lorsqu'on évoque le fait que les Huwwāra avaient finalement cessé de parler leur langue (« baragouin ») pour adopter, paraît-il, l'arabe : « Ils abandonnèrent le baragouin des Berbères (*riṭānat al-Barbar*) pour la convertir en la pureté linguistique des Arabes (*bi-faṣāḥat al-ʿArab*) »[488]. Puis, dans le cadre de citations consacrées aux tribus zénètes (*al-ḫabar ʿan Zanāta min qabāʾil al-Barbar*)[489], il revient sur le problème des langues incompréhensibles parlées par les Berbères notamment sur le « baragouin » des Zénètes : « Et parmi les insignes des Berbères, il y a la langue qu'ils baragouinent (*al-luġa allatī yatarāṭanūna bihā*) ; elle est fameuse dans son genre {par rapport} aux autres baragouins des Berbères (*riṭānat al-Barbar*) »[490].

Plus loin, dans son ouvrage, Ibn Ḫaldūn aborde la question épineuse de l'origine du nom Zanāta et de la dérivation du mot. Dans un passage long et bien documenté, il expose ses connaissances de linguistique historique pour considérer que Zanāta ne serait pas issu du stock linguistique arabe car, selon lui, il n'y a pas de racine *z.n.t* dans cette langue et de fustiger les « ignorants » qui véhiculèrent l'idée selon laquelle il avait été fabriqué sur la base du mot *zinā*, « prostitution ». Voici le passage en qestion : « Il est arrivé que quelques gens ignorants {l'}ont fait dériver du terme ‹ prostitution › (*wa-rubbamā yuḥāwilu baʿḍ al-ǧahala ištiqāqihi min lafẓ zinā*) »[491]. De plus, il éclaire notre lanterne sur l'habileté qu'avaient les Arabes quant au phénomène de l'emprunt linguistique lorsqu'il dit que ces derniers ont bien eu recours à cet outil pour des noms propres et des noms d'usage commun. Puis, en relation avec le point antécédent, signalons que l'écrivain élabore une petite digression sur la dérivation de Zanāta dans laquelle il passe en revue la morphologie et la phonologie du nom[492].

488 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 185, 186.

489 Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 368, 369, 382, mentionne des *qabāʾil al-Barbar* et des *Zanātat al-Barbar* ainsi qu'Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 80, 91, 169, 171, 181, à propos des Zanāta ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 12, 16 (*qabāʾil al-Barbar*).

490 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 3.

491 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 10. Voir également les données fournies par Ibn Ḥazm, 1962 : 496–498.

492 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 10–11 ; Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 29, indique que le nom tribal des *banū* Ǧāna se prononce *Aǧānā* chez les Berbères puis dérive ensuite sous la forme *Zanāt* et donne finalement le nom *Zanāta* ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 368, indique que Aǧānā était le « père » (*abū*), c'est-à-dire l'« ancêtre » des Zanāta et qu'il aurait séjourné dans la zone du *wādī* Šalif (ouest de l'actuelle Algérie) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 312 (*mulūk Zanāta* d'Ifrīqiya) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 37, 74 (*qabāʾil Ǧānāta*) ; Ibn Ḫallikān,

En étroite corrélation avec les propos antérieurs concernant l'étymologie de l'ethnonyme Zanāta, nous voudrions signaler les propositions faites par A. Sadki dans une excellente étude publiée il y a près de trente ans. Son travail était principalement centré sur l'idée que l'examen de la langue berbère et de la géographie contribuerait à mieux saisir le déroulement des faits et aiderait à comprendre l'évolution des peuples et des tribus du Maghreb médiéval. En outre, ce chercheur suggérait d'en finir avec le monopole de la seule approche généalogique pour expliquer l'histoire maghrébine. Donc, pour tenter d'expliquer le vocable de base Iznatn qui ont souvent été considérés comme « des nomades éleveurs d'animaux domestiques, le menu bétail en particulier »[493], A. Sadki dit que l'analyse du nom permet de confirmer l'image que l'histoire médiévale rapporta au sujet des Zanāta, ces fameux « éleveurs de moutons ». Voyons les deux hypothèses suggérées que nous donnons dans le détail afin de se faire une idée précise de la problématique soulevée : (1) *iznatn* (sing. *azn*), serait composé de *azn* « expédier, envoyer » + *atn* « brebis ». Nous aurions ainsi la signification suivante : « ceux qui envoient leurs brebis aux pâturages, ceux dont l'activité essentielle est l'élevage nomadisant » ; (2) *iznatn* serait construit avec *ehen* (= *ezen*, *azn*), « les tentes » et *attn* dont la signification est « être accru » d'où l'idée de « tentes nombreuses, campements importants ». Tout ce qui vient d'être exposé amènerait à penser que les Iznatn étaient donc des « éleveurs nomadisants »[494].

Enfin notons qu'au détour de la narration détaillée faite sur les divers conflits qui eurent lieu entre les Almohades et les Mérinides, Ibn Ḫaldūn porte son regard sur un autre fait intéressant quant au phénomène du baragouin vu à partir du domaine arabe. En effet, vers l'année 614/1217–1218, les futurs seigneurs du Maghreb occidental se mirent d'accord pour choisir un certain ʿUṯmān fils de ʿAbd al-Ḥaqq comme représentant des intérêts mérinides dans les régions de Fès et Tāza[495]. D'après Ibn Ḫaldūn, ʿUṯmān avait un sobriquet

1968–1977, VII : 113 (*Zanāta*). Notons que dans la *Nuzhat al-ḥādī bi-aḫbār mulūk al-qarn al-ḥādī* de Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 350, 353, 364, 373, on relève le nom d'un certain Yaḥyā Aǧānā al-Warīkī.

493 Graphie du nom : ازنتن.

494 Voir A. Sadki, 1987 : 141–142. Voir É. Laoust, 1942 : nº 535, 127, *ižanāten*, nom d'une fraction tribale du Haut Guedmioua ; sur la « tente » en berbère, voir M. Kossmann, 1999 : § 54, 69, § 194, 97.

495 Sur Tāza/Tāzā et sa région, voir al-Muqaddasī, 1906 : 57 ; *idem*, 1950 : 6/7 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 57 (*Tīzā* dans la zone de Fès), 88 (*ǧabal Tāzā*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 128 (*madīnat al-ribāṭ*) ; Ibn Baṭṭūṭa, 1997, IV : 332 ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 221 (*ahl Tāza*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 220, 221, 255 ; *idem*, 2005, III : 337 (*Tāzā*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 27, 28, 37, 72, 94, 117 ; Ibn al-Aḥmar, 1991 : 33, 58 ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 30, 100 ; Ibn

mettant en relief le fait qu'il était borgne et le nom employé pour désigner cette infirmité est l'adjectif *adarġāl* : « Son sobriquet *adarġāl* a le sens de ‹ borgne › dans leur baragouin (*wa-maʿnāhu bi-riṭānatihim al-aʿwar*) »[496].

1.12 Le berbère et la notion de *ʿuǧma* chez les écrivains de l'Occident musulman médiéval

Si l'on poursuit notre enquête sur le thème abordé dans les pages précédentes, à savoir la question des préjugés linguistiques diffusés sur les milieux berbères, on ne devra jamais perdre de vue que ceux-ci sont toujours présents dans la documentation arabe tardive. L'on en veut pour exemple le cas d'Ibn al-Ṣabbāḥ[497], « mudéjar » de la fin du 9e/xve siècle et auteur des *Ansāb al-aḫbār wa-taḏkirat al-aḫyār*, récit d'un voyage réalisé dans le nord du Maroc, et qui nous rapporte une notice intéressante et en relation avec le peuplement berbère de la région de Ceuta. L'écrivain affirme que : « Là-bas, il y avait la tribu

---

al-Ḫaṭīb, 1989 : 61, 63, 69 ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 178 ; *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 145 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 101, 167 ; Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, I : 59, III : 211, 243 ; al-Zarkašī, 1998 : 312 ; al-Tanasī, 1984 : 42 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 152, 182, 195, 196, 197, 201, 202. En outre, al-ʿAzafī, 1989 : 59, al-Marrākušī, 1968 : 176 (*ribāṭ Tāzā min aʿmāl Fās*), 265, al-Tamīmī, 2002, II : 80, Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1965, II : 651, Ibn ʿIḏārī, 1985 : 415, Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 103–104, 514, 557, Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 186, Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 113, Ibn al-Ḫaṭīb, 1980 : 199, Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 328, *idem*, 2003 : 134, 222 et al-ʿAbdarī, 1968 : 279, évoquent le site et le *ribāṭ Tāzā* ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 78–82/154–156, 82/158–159, décrit les aires de Fès et Tāza ; *idem*, 1985 : 312, 323 (*ribāṭ Tīzī*) ; *idem*, 2003 : 378 et Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 176, 179, 186, sur les *bilād Tāzā* ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 133, 180 (*ǧabal Tāzā* et *ǧibāl Tāzā*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 152 (*ǧibāl Tāzā*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 525 (*aḥwāz Tāzā*) ; Abū Rās al-Nāṣir, 2008 : 49 (*Tāzī*). Sur Tāza, son *ribāṭ* et sa région, voir *EI*², sub nomine, X, 2002 : 433–434 (G. Marçais) ; M. Ḥasan, 1999, I : 401, II : 709 ; M.D. Sedra, 2007 : 203–207 ; Ḥ. Asgān, 2010 : 86, 141, 157, 159, 181, 291, 318 ; P. Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 61, 81, 83, 86.

496 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 225. Dans l'œuvre botanique d'Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1833, 192, *darġal* signifie également « aveugle » ; *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 435, 154, *adrġal* avec le sens de « quelqu'un qui a la vue faible ». Voir R. Basset, 1885a : 151–152, *aḏarġal*, « aveugle » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1887 : 38, *īǧāġal*, « aveugle » dans le berbère du Gourara et du Touat ; *idem*, 1893 : 40, *darrgal* et *idarrgal*, « aveugle » au Mzab et à Ouargla ; *idem*, 1895 : 78, 120, *aḏarġal*, « aveugle » dans le Ouarsenis (Algérie) ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 94, « Aveugle. *Aderr'al* » dans l'Ahaggar ; M. Kossmann, 1997 : 416, « *a-ḍeṛgal*, 'aveugle' » dans la variante berbère de Figuig ; K.-G. Prasse, 2003 : 530, « *dărγăl* être aveugle » dans le touareg de Djanet.

497 Sur cet auteur et son ouvrage, voir l'Introduction à l'édition d'Ibn al-Ṣabbāḥ, 2008 : 9–52.

des nobles Ġumāra (*qabīl Ġumārah al-kirām*), et les Zanāta locuteurs de langue(s) non arabe(s) (*wa-Zanāta aṣḥāb al-luġāt al-aʿǧamiyya*) qui ne se ressemblent pas entre elles […] »[498]. Cette information est à notre avis pleine d'enseignements car elle pose une nouvelle fois la question de savoir ce qui se cache derrière telle ou telle expression de type linguistique, en l'occurrence *al-luġāt al-aʿǧamiyya*. On peut raisonnablement penser que l'auteur se référait aux variantes linguistiques du berbère qui avaient acquis le statut de « langue(s) non arabe(s) », voire de dialecte(s) ? Mais n'y aurait-il pas aussi une part de méconnaissance de l'auteur à propos d'une civilisation géographiquement proche mais également distante en matière culturelle ? Dans ce sens, il faut rappeler ici que la question de la comparaison entre cultures différentes est un point récurrent dans l'historiographie arabe du Moyen Âge ayant engendré un phénomène adverse à la culture arabe, à savoir les *šuʿūbiyya*-s perse, slave et berbère[499].

Outre l'information obtenue de l'écrivain « mudéjar », nous avons glané dans d'autres textes des éléments documentaires qui en disent long sur les préjugés engrangés par certaines civilisations au sujet des Berbères, et permettant de mieux situer les aspects sur lesquels s'organise une culture dominante. Par exemple, dans la chronique intitulée *al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-marrākušiyya*, composée par Ibn Simāk al-ʿĀmilī, auteur grenadin de la première moitié du 9e/XVe siècle[500], nous relevons une notice curieuse à propos de la famille des ʿAbd al-Ḥaqq. Le renseignement traite de leurs origines arabes et du processus de berbérisation auquel ils ont été soumis du fait de leur contact avec les tribus berbères voisines. L'information en question a été transmise par l'écrivain et *faqīh* Abū ʿAlī al-Milyānī : « Il confirma dans son livre que

498 Ibn al-Ṣabbāḥ, 2008 : 80. Voir aussi Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 236, 237, 242, 243, 244 ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 54, 208, 209, 212, 216 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 234, 327 (*qabīl Ġumāra*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 49 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 280–281 (*baṭn al-Maṣāmida*) ; l'écrivain égyptien tardif al-Qalqašandī, s.d., V : 158, 159, fournit quelques données sur la localisation géographique (Ceuta-Tanger), les notables et le berceau des Ġumāra : *diyār Ġumāra min al-Maṣāmida*, *wuǧūh Ġumāra min al-Barbar*, *mawāṭin Ġumāra*. Sur cette importante tribu, voir Ḥ. Asgān, 2010 : 23, 26, 155, 183, 231, 236, 237, 250, 311, 312, 316, 318 ; M. Mezzine, J. Vignet-Zunz, 2014 : 79–80, sur le contexte géographique du *bilād Ġumāra* et la participation des élites savantes locales dans l'islamisation des montagnes du nord du Maghreb occidental.

499 Sur le phénomène de la *šuʿūbiyya*, consulter le résumé de l'*EI*², sub voce, IX, 1998 : 533–536 (S. Enderwitz).

500 Sur l'œuvre de cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 589–590 (A. Huici Miranda). Signalons qu'al-Saʿdī, 1964 : 25/42, chroniqueur africain du 11e/XVIIe siècle, mentionne le titre exact de l'œuvre d'Ibn Simāk al-ʿĀmilī, *al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-marrākušiyya*.

ce sont des Arabes parlant un arabe pur (*ʿArab ṣuraḥāʾ*) mais ils se sont berbérisés du fait du voisinage et du mélange avec les Berbères (*tabarbarū bi-l-muǧāwara wa-l-muḫālaṭa li-l-Barbar*) »[501].

Dans un domaine similaire à ce qui est exposé dans le fragment antérieur, nous relevons dans la chronique de l'écrivain de Fès Ibn ʿIḏārī un passage relatif à la ville de Tlémcen et dans lequel on a extrait une information éloquente sur la possible origine arabe des Zénètes mais qui furent berbérisés du fait de leur voisinage avec les Berbères. Voici ce que nous livre l'écrivain de Fès :

> Et ils descendent de Ǧānā (*wa-hum mansūbūn ilā Ǧānā*) ; il a dit : « dans leur croyance, à l'origine, les Zénètes sont de véritables Arabes (*wa-Zanāta fī aṣl maḏhabihim ʿurb ṣurāḥ*) ; mais voilà qu'ils se sont berbérisés du fait de leur voisinage et alliance avec les Berbères » (*wa-innamā tabarbarū bi-l-muǧāwara wa-l-muḥālafa li-l-Barbar*)[502].

En plus de l'information antérieure, on recueille chez Ibn Abī Zarʿ un passage presque identique évoquant la question des origines des Zénètes au contact des Arabes. Le chroniqueur maghrébin a divisé ses observations en deux mouvements préliminaires, une sorte d'introduction de la situation et les raisons du passage de l'arabité vers la berbérité. Mais voyons plutôt ce qu'il nous raconte :

> Dès Zānāt b. Ǧānā, les tribus zénètes (*al-qabāʾil Zanāta*) se disloquèrent ; ils sont de purs Arabes et la raison de la transformation de leur idiome (*taġayyur lisānihim*), de la langue arabe vers la langue berbère (*ʿan al-ʿarabiyya ilā l-luġa al-barbariyya*), selon ce qu'en ont rappelé les historiens et les savants spécialistes de généalogie et des « jours des gens » [...]. À cette époque, les tribus berbères (*qabāʾil Barbar*) habitèrent le Šām et étaient voisines des Arabes dans l'habitat, les marchés, les terres

---

501 Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 185. Voir également les indications fournies par al-Qalqašandī, s.d., V : 194 et ss., au sujet des *banū* ʿAbd al-Ḥaqq (*mulūk banī ʿAbd al-Ḥaqq min banī Marīn al-qāʾimūn bihā al-ān*).

502 Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 200 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 370 ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 41, ainsi que les données compilées par Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 65 (*wa-Tilimsān dār mamlakat Zanāta ʿalā qadīm al-zamān*) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 40, évoque Fès et la *dār mamlakat Zanāta*. Sur le site de Tlémcen, voir par exemple Abū l-Baqāʾ al-Balawī, s.d., I : 146–149 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 220, qui évoque la *mamlakat Tilimsān* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 75–76, rapporte une description de Tlémcen ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 88/63, écrit Tilimsīn pour signifier le site de Tlémcen ainsi qu'Ibn ʿAbd al-Malik al- Marrākušī, 1973 : 134, 178, 332, 333, 334, 341, qui parle également de Tilimsīn ; Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1987 : 72, sur Tilimsīn.

> fertiles et ils partageaient avec eux les eaux, les pâturages et les travaux et ils se mariaient entre eux {entre Arabes et Berbères}[503].

Un autre indice relatif à l'usage de langues incompréhensibles est noté dans *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī maʾāṯir wa-maḥāsin mawlānā Abī l-Ḥasan* du célèbre chroniqueur de Tlémcen Ibn Marzūq al-Tilimsānī (*ob.* 781/1379)[504]. En effet, l'écrivain tlémcénien raconte l'histoire en se basant sur des lieux communs bien connus de l'historiographie arabe :

> Afrīqus est celui qui conquit l'Africa, et c'est de lui qu'il prit son nom. On a dit que c'est Grégoire (*Ǧurǧīr*) qui s'en empara, et depuis, on appelle ses habitants Berbères (*al-Barābira*) lorsqu'il leur dit : « c'est comme cela que vous criez ! (*qāla lahum : barbaratkum hāḏihi !*) ». Et c'est ainsi qu'ils ont été appelés de cette manière[505].

Cette dernière information, dont le mot-pôle est bien entendu *barbara* (« crier ») et qui sera reprise plus tard par Ibn Ḫaldūn, ne laisse aucun doute sur la position peu enviable qu'occupait la langue berbère qui avait sans doute été comparée à une sorte de *riṭānat al-Barbar*, véritable baragouin, voire idiome énigmatique[506].

Au sujet des observations faites dans le paragraphe antérieur à la lumière des textes arabes du Moyen Âge qui mettaient en évidence une langue berbère qualifiée de chaotique, faite de cris et de sons incompréhensibles, on rappellera que les écrivains de l'époque romaine ont parfois noté des détails relativement précis sur la langue des Maures[507]. Par exemple, il était un poète latin du

503 Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 279.

504 Sur cet écrivain et sa chronique, voir *EI²*, sub nomine, III, 1975 : 890–892 (M. Hadj-Sadok) ; l'Introduction à l'édition d'Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 12–77, ainsi que M. Kisaichi, 2004 : 129–132, sur l'auteur et les *banū* Marzūq dans l'histoire médiévale de Tlémcen.

505 Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 107 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 52, donne une version presque identique des faits ; Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī al-Andalusī, 1925 : 48/252, signale le nom d'un fils d'Alexandre le Bicornu, appelé Afrīqsūn b. Tubbaʿ qui fonda la ville d'Ifrīqiya en l'appelant par son propre nom. Sur la question de l'origine des noms Africa, Ifrīqiya et Afāriq(a), voir *EB*, sub nomine, II, 1985 : 216–217 (W. Vycichl) ; T. Lewicki, 1953 : 421–424 ; G. Canova, 2006 : 182–194.

506 Voir par exemple les commentaires d'A. Amara, 2006 : 12–13. Sur ces questions, qui vont bien au-delà du domaine berbère, voir par exemple X. Luffin, 2003 : 162–164, sur les parlers soudano-tchadiens ; M. Meouak, 2007 : 324–326, d'après des exemples pris à des peuples d'Afrique subsaharienne au Moyen Âge vus par l'historiographie arabe.

507 Sur ces aspects, voir les observations de C. Múrcia, 2011 : 103–106, se demandant si des

VIe siècle qui nous a laissé quelques remarques sur le langage incompréhensible des Berbères. Nous voulons parler de Corippe et de son livre *Iohannis*, ou *De bellis Libycis*, composé peu après les années 546–548 et dans lequel il dit

> Et la sauvagerie des noms qui aboient en une langue barbare …
> Eux, (les Maures) se déchaînant (*furentes*) entre eux en dialogues hachés,
> Profèrent des aboiements (*latratus*) variés, en de stridents langages de rugueuses
> Paroles …
> Comme des loups en pleine montagne, lorsque les nuées au loin
> S'étendent sur les terres, de leurs fréquents ululements
> Frappent les airs et à travers les ombres vides font raisonner leurs aboiements[508].

La description de Corippe, même si elle doit être considérée avec les précautions d'usage pour être comparée avec des faits similaires décrits dans les sources arabes médiévales, n'en contient pas moins un ton satirique typique du style de l'invective. Cette dernière modalité reconnaît en plus aux Berbères des défauts tels que l'exagération de la prononciation des mots et l'usage de la métaphore de l'aboiement qui serait mis à profit par les écrivains afin de mettre en relief l'absence de contrôle de soi et d'éducation.

De retour au Maghreb médiéval, indiquons que le célèbre écrivain et hagiographe al-Tādilī s'est également fait l'écho du phénomène de la *ʿuǧma* dans la biographie d'un certain Abū l-Ṣabr Ayyūb b. ʿUbayd Allāh al-Fihrī. Ce dernier serait mort en martyr à la fameuse bataille de Las Navas de Tolosa (*al-ʿUqāb*) en 509/1212. Mais voyons ce que nous raconte l'écrivain de Marrakech quant à cette affaire de barbarisme dont le protagoniste est un personnage appelé Abū Muḥammad :

> Abū l-Ṣabr a dit : Abū Muḥammad m'a raconté : il a dit : « à mes débuts, j'étais vaincu, si je parlais, j'étais perdu et si je me taisais, j'étais perdu ; je suis parti au pays des Berbères (*bilād al-ʿAǧam*)[509] et j'ai parlé de ces

---

peuples tels que les *Mauri*, les *Mazices*, les *Numidae* et les *Gaetuli* étaient berbérophones.

508 Ce passage de Corippe est cité et commenté dans P. Galand-Hallyn, 1993 : 77–78 ; V. Zarini, 2005 : 409–410, sur les Mauri que Corippe qualifie d'êtres de *furor* et de *superbia* ; P. Odorico, 2009–2010 : 162–168, pour une description générale des idées de Corippe sur les Berbères à la période byzantine. Sur cet écrivain, voir *EB*, sub nomine, XIV, 1994 : 2104–2110 (J.-L. Charlet) ; J. Mesnage, 1915 : 43–44, sur les tribus « indigènes » d'Afrique du Nord selon Corippe.

509 Traduire le terme *al-ʿAǧam* par « les Berbères » peut paraître téméraire mais il nous a

choses. Ils ne les comprenaient pas à cause de leur barbarisme (*li-ʿuǧmatihim*). Quand mon état se calma, je revins parmi les gens »[510].

Dans la lignée des données fournies par les écrits hagiographiques dont il a été question dans la notice antérieure, voyons une information relevée dans un livre consacré au saint Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Dukkālī al-Māgirī, membre de la tribu des Māġir et mort dans la première moitié du 7e/XIIIe siècle[511]. Le renseignement en question évoque un thème linguistique relatif à une « langue de baragouin » qui constitue en fait une nouvelle allusion au berbère. Dans ce passage, on raconte qu'un individu avait entendu des histoires édifiantes (*faḍāʾil*) d'un savant. Puis le protagoniste avait été capable de les mémoriser, de les transcrire et outre ces détails, il est dit que ces mêmes histoires avaient été, pour la plupart d'entre elles, entendues dans le *lisān al-riṭāna* pour être finalement translatées dans la « langue des Arabes » afin d'en améliorer le style (*fanasaḫtuhā bi-lisān al-ʿArab ḥattā sabaktuhā*)[512].

Dans une autre notice, fournissant le même type d'information, il est question d'un certain Yūnus b. Yaḥyā b. Yūgūt al-Māgirī qui avait entendu un récit de voyage raconté par son père. Ce déplacement avait eu lieu dans la région de Dukkāla[513], en compagnie d'un *šayḫ* et de gens pauvres (*ǧamāʿat fuqarāʾ*). L'une des étapes de leur périple les conduisit dans « un lieu appelé ‹ colline des arbrisseaux épineux › (*min mawḍiʿ yuʿrafu bi-rabwat al-ǧawḏar*) », connu dans

semblé que cette traduction était la plus proche de la réalité textuelle et contextuelle.

510 Al-Tādilī, 1984 : 416. Dans une perspective proche du sujet traité, indiquons que l'écrivain andalousien Ibn Bassām, 1979, IV/2 : 597, parle d'un *lisān al-ʿAǧam*, probablement en usage au Maghreb oriental.

511 Sur les *banū* Māġir et ce personnage, voir Y. Benhima, 2005 : 656 ; *idem*, 2008 : 73–74, 99–104.

512 Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 16.

513 L'ethno-toponyme Dukkāla est abondamment documenté dans les sources arabes : al-Idrīsī, 1970–1984 : 236 (*Dukkāl*), 240, 241 ; *idem*, 1983 : 87/78, 91/83, 92/84, Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 55, 61, Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 209, Ibn ʿIḏārī, 1985 : 333, 372, 387, 408 et *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 221, 266, sur la tribu berbère des Dukkāla ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 220, 221 (*ribāṭ Dukkāla*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 189 (*waṭan Dukkāla*) ; al-Tamīmī, 2002, II : 101 ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 75, 78, 133, 206, 214, sur la région des Dukkāla ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 14 (tribu des Dukkāla) ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 170, 347, et 359 (*arḍ Dukkāla*) ; al-ʿAzafī, 1989 : 61, *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 271, 272, Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 28 et Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 261, parlent du *bilād Dukkāla* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 63, 66, 68. Sur les Dukkāla en tant que groupe tribal, voir Ibn al-Aḥmar, 1972 : 27, 29 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 74 ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 243. Sur le nom *Dukkāla*, voir l'intéressante micro-étude de Y. Benhima, 2005 : 653–656.

la « langue de baragouin (*bi-lisān al-riṭāna*) » sous le nom de Tāwrīrt māzāṭ et que l'on pourrait traduire de la même manière que dans la version arabe[514].

En ce qui concerne le terme berbère *tāwrīrt*, signifiant un aspect morphologique du paysage, comme par exemple une élévation du relief, on notera l'existence d'un toponyme Tāwrīrt qui était un *ḥiṣn* relativement connu et situé dans l'ouest algérien, non loin de Tlémcen[515]. À ce propos, indiquons qu'Ibn Ḫaldūn livre une autre graphie du toponyme tlémcénien en le nommant expressément Tāwarīrt[516]. Dans ce cas, et si l'on confie pleinement en la justesse de l'édition du texte, nous pouvons supposer que le copiste avait eu le réflexe de bien noter la voyelle *fatḥa* après la *wāw* alors qu'elle est, semble-t-il, absente dans les autres textes employés.

Enfin, et en étroite connexion avec l'expression *lisān al-riṭāna*, on ajoutera un exemple emprunté cette fois-ci à Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī à propos de la formule *luġat al-riṭāna*. Dans le fragment compilé par notre écrivain, il est question du terme berbère *amagar aman* qui aurait le sens de « inule visqueuse ? trouvaille de l'eau ? » dans la « langue de baragouin » (*bi-luġat al-riṭāna*)[517].

Grâce aux récits antécédents, on peut observer une fois de plus la place secondaire, voire même peu désirable, de la langue berbère qui en plus d'être considérée comme un baragouin fait l'objet d'une sorte de *lifting* qui lui permettrait, peut-être, d'accéder à un rang proche de la langue arabe. L'historien peut remarquer comment une certaine redondance stylistique est déployée dans l'énoncé qualifiant le berbère : deux mots signifiant deux niveaux linguistiques spécifiques, à savoir le statut de langue (*lisān*) et le rang de baragouin

514 Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 331 (تاوريرت مازاط). Indiquons que le texte arabe donne *ǧawdar/ǧūḏar* que nous avons cru juste de restituer en *ǧawḏar*, qui selon R. Dozy, 1967, I : 178, est une « espèce d'arbrisseau épineux ». Ajoutons qu'Ibn al-Aḥmar, 1972 : 17, relève le nom d'un lieu appelé *qaṣabat Tāwrīrt* de la tribu (*qabīla*) des Wārīṯan dans la région de Fès.

515 *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 144, 145 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 218 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 385, 400, 410. Sur ce lieu, voir H. Kurio, 1973 : 12, 17, 20, 58, 85, 105, 171. Selon al-Bakrī, 1965 : 90/181, il y avait un tertre appelé Tāwrirt (*al-kudya al-maʿrūfa bi-*) dans la région de Nakūr, au Maghreb occidental ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 95, mentionne un site Tāwrīrt, localisé peut-être au Maghreb occidental ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 94, signale un lieu appelé Tāwrirt au Maghreb occidental mais sans qu'il nous soit possible de le situer avec plus de précision. Voir R. Basset, 1887 : 42, *tāwrīrt* (pl. *tīwrīrīn*), « colline » dans le berbère du Touat ; É. Laoust, 1942 : nº 24, 227, sur le terme *taurirt/aurir* qui est une « élévation moins importante que *adrär* » dans le Haut Atlas.

516 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 34.

517 Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 357 (امڲرامن).

(*riṭāna*). Ce dernier fait matérialisait clairement, selon nous, la véritable position du berbère dans l'esprit d'Ibn Ḫaldūn. Mais cela étant dit, la problématique semble se compliquer lorsque l'expression *luġat al-riṭāna* entre en jeu. La conséquence immédiate de cette situation se manifeste dans le fait que l'historien et le linguiste sombrent inévitablement dans le doute à l'heure de traduire le vocable *luġa* par « langue », « dialecte » ou « idiome ». Dès lors, et il faut bien l'admettre, seul le contexte chrono-spatial serait, parfois, susceptible de nous aider à contextualiser puis interpréter de telles expressions.

La notion de *riṭāna* est également documentée dans une chronique narrant les événements qui marquèrent la conquête des îles Baléares par les troupes chrétiennes conduites par Jacques Ier d'Aragon à la fin du premier tiers du 7e/XIIIe siècle. En effet, au détour de la notice consacrée à une bataille qui se termina par la prise de Majorque, l'écrivain Ibn ʿAmīra al-Maḫzūmī (*ob.* 658/1260) atteste que le gouverneur (*al-wālī*) almohade de la cité aurait lancé un appel en « baragouin »/« jargon » au gens de son groupe. En effet, il les invita à se replier sur une crête et à se protéger de la chute des lances (*fa-rāṭana qawmahu an yastatirū bi-ǧunnatihi wa-yattaqū waqaʿ al-qanā bi-qunnatihi*), abandonnant d'une certaine manière leurs compagnons andalousiens[518]. Dans cet exemple, il y a fort à parier que ce « jargon » n'était autre que le berbère qui devait, par ailleurs, être incompréhensible aux oreilles des alliés d'al-Andalus.

Au cours de la relation de voyage qu'il rédigea après l'année 688/1289, Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿūd al-ʿAbdarī fournit un renseignement relatif aux noms non arabes dans un chapitre consacré à la Cyrénaïque[519]. Dans cette notice, il est question d'un site appelé Qamīnis localisé aujourd'hui à quelque cinquante kilomètres au sud de Benghazi et l'information qui nous intéresse révèle l'existence d'une langue non arabe : « Il s'agit de trois fortifications (*quṣūr*) voisines les unes des autres, dont l'une est Qamīnis : c'est ainsi qu'ils la prononcent dans leur langue comme pour la *qāf* et il s'agit de noms non arabes (*ʿalā luġatihim al-maʿrūfa fī l-qāf wa-hiya asmāʾ aʿǧamiyya*) »[520]. Il est possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle l'adjectif *aʿǧamiyya* pourrait renvoyer à une des langues en usage dans la région comme le berbère ou le latin d'Afrique. Mais bien entendu une telle proposition aurait besoin d'être confortée par de plus amples recherches.

---

518 Ibn ʿAmīra al-Maḫzūmī, 2006 : 99.

519 Sur cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, I, 1960 : 98–99 (M. Bencheneb [W. Hoenerbach]).

520 Al-ʿAbdarī, 1968 : 235–236. Sur les observations linguistiques de l'écrivain, voir une brève mention dans J.-C. Ducène, 2012b : 683, 693, et au sujet du fragment exposé, voire la translittération, la traduction et les commentaires de P. Larcher, 2001 : 373–374.

À environ deux siècles de distance, à la fin 9e/xve siècle, on ajoutera que le voyageur « mudéjar » Ibn al-Ṣabbāḥ avait élaboré une digression singulière, teintée de philologie et d'ethnographie. Il suggère effectivement quelques commentaires au sujet de l'étymologie du nom Zanāt en le reliant avec le nom d'un arbre appelé *šağar alzān* qui pousserait sur une superficie qui irait de l'ouest du Maghreb jusqu'au *ğabal* Ġaryān, au sud de Tripoli d'Occident[521]. Voici le fragment résumé de ce que l'auteur raconte à propos de l'origine de l'anthroponyme Zanāt : « Le nom Zanāta est en réalité Ğanā avec la *ğīm* (*ism Zanāta al-ṣaḥīḥ Ğanā bi-l-ğīm*) car leur nom est Ğināwiyya et on dit que cela provient de dialectes du persan (*min luġāt al-fārisī*) »[522]. Mais quelques pages plus loin, le même écrivain signale le toponyme Qināwa dans le récit des contrées traversées au départ de l'Égypte[523]. Donc, même s'il est tentant de voir une relation du nom Qināwa avec Ğanā, il faut être prudent et en l'absence d'informations supplémentaires, on en restera à une simple hypothèse dont il serait intéressant de vérifier la validité ultérieurement[524]. En revanche, il semblerait plus naturel de mettre le toponyme Qināwa en relation avec l'éthnonyme Ğināwa et la *nisba* al-Ğināwiyya. Mais une fois de plus, et même si la notice proposée n'est pas intrinséquement reliée à la langue berbère, on remarquera l'agilité avec laquelle les auteurs arabes médiévaux changeaint de registre linguistique et culturel dans le processus d'identification des noms de lieux et de personnes. En effet, on a parfois beaucoup de peine à restituer les données dans leur contexte géo-historique car on ne sait pas toujours si l'anthroponymie a donné lieu à la création d'un toponyme ou vice-versa[525].

En matière de complément à ce chapitre consacré aux notions de « baragouin » et de « barbarisme », nous prendrons bien soin de faire référence à une information dédiée aux usages linguistiques des populations de la région de Meknès. Cette notice a été transmise par l'écrivain Ibn Ġāzī et elle met en

---

521 Sur le site de Ġaryān, voir J. Thiry, 1995 : 213–214, 320, 485.

522 Ibn al-Ṣabbāḥ, 2008 : 102 (جناة).

523 Ibn al-Ṣabbāḥ, 2008 : 110 (قناوة). Voir un exemple d'emploi du terme *qināwa* dans la compilation de dictons de l'érudit morisque de la deuxième moitié du xvie siècle Alonso del Castillo, 1994 : no 488, 54 et 190, qui offre le proverbe suivant : *tanẓím qináwa taʿmál assarír balqawáqib watadxúl albáyt almí ḥáfiya* ou « Arrangement de Guinéens : fait le lit avec des sabots et entre aux toilettes pieds nus ».

524 C. El Hamel, 2013 : 273–274, mentionne l'étymologie popularisée par Léon l'Africain qui utilisa les mots *Jinni* et *Jenne* pour rendre compte de *Guinea* ; M. Beaussier, 2006 : 833, rapporte les noms *Qanā* et *Ginā̄wa* commme équivalents de « Djenné, pays de la Négritie » et *ginā̄wiyya* ou « le dialecte des nègres ».

525 Voir par exemple les résultats obtenus par S. Chaker, 1985 : 490–495, dans une étude détaillée sur « Les différents types d'anthroponymes berbères à travers l'histoire ».

scène un village (*qarya*) appelé Talāǧdūt qui correspondait à l'ancien « bourg des Andalousiens » (*wa-hunālika qarya kāna yuqālu lahā qaryat al-Andalus*). Voici ce qu'on raconte à propos des gens de ce lieu : « Aujourd'hui, leur langage est un baragouin de Berbères désué {et mêlé} de barbarismes (*wa-kalāmuhum al-yawm bi-riṭānat al-Barbar al-mufraṭa fī l-ʿuǧma*) »[526].

Enfin, et en guise de colophon aux données exposées antérieurement sur les concepts de « baragouin » et de « barbarisme », nous voudrions nous arrêter sur un terme susceptible d'éclairer notre lanterne quant au lieu commun de la langue « pure » face à la langue « incompréhensible ». De fait, ce qui semble être aussi captivant pour le linguiste, c'est bien la réitération de la mauvaise maîtrise de la langue illustrée par exemple par le terme *lukna*. Ce dernier mot met en relief un véritable défaut d'élocution du locuteur, incapable, semble-t-il, de dire une phrase correctement et ainsi se faire comprendre par ses interlocuteurs. À ce propos, nous voudrions signaler une brève notice concernant le savant Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Rummānī relevée dans l'ouvrage d'Ibn al-Ṭawwāḥ (8e/XIVe siècle). Il y est dit que sa langue avait un défaut d'élocution (*kānat bi-lisānihi lukna*)[527]. Cette dernière information peut suggérer au moins deux hypothèses : soit notre personnage avait des difficultés au moment de s'exprimer, soit il n'était pas totalement arabophone. Mais la deuxième option paraît difficilement soutenable dans la mesure où le texte dit également qu'il avait étudié la « science de la langue arabe » (*ʿilm al-ʿarabiyya*)[528].

1.13 Les souverains maghrébins et la maîtrise des langues

La question de la maîtrise des langues par les hommes de pouvoir du Maghreb médiéval est dotée d'un volume d'informations non négligeable. En effet, les sources écrites ont laissé des notices mettant souvent en scène des situations curieuses, rappelant parfois des thèmes aussi complexes que la diglossie, la méconnaissance de tel ou tel idiome ou le difficile dialogue entre deux souverains parlant des langues différentes. Au-delà des simples aspects linguistiques, il est nécessaire de s'interroger également sur l'envergure politique et sociale

526 Ibn Ġāzī, 1988 : 16. J. Berque, 1958 : 72, signale l'expression *istilāʾ al-ʿaǧam* relevée dans un ouvrage tardif intitulé *Fawāʾid* et qu'il traduit par « sous la domination du berbère ». Cette notice fait référence à un étudiant berbérophone qui n'arrivait pas à apprendre l'arabe mais qui y parvient finalement grâce à l'intervention d'un saint.

527 Ibn al-Ṭawwāḥ, 2007 : 187.

528 À titre de comparaison, voir ce que raconte *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1978 : 189, au sujet de Berbères incapables de s'exprimer avec clarté (*wa-innamā bihā Barbar uġtām lā yumayyizūna šayʾan*).

de tels enjeux qui marquent, à coup sûr, les circonstances historiques des diverses formations souveraines qui eurent à présider aux destinées du Maghreb[529]. Mais avant de discuter des tenants et des aboutissants de ces questions, voyons, à travers quelques exemples, ce que nous disent les textes.

Dans un domaine en rapport avec la diffusion du texte coranique parmi les populations majoritairement berbérophones du Maghreb occidental, il serait instructif de rendre compte de la notice relative au fameux Ḥā-Mīm, également appelé *al-mutanabbī*, « le devin » (*circa* 315/927–928)[530]. Ce personnage, d'origine ġumārī appartenant à la tribu des Maǧkasa fixée près de Tétouan et ayant agi comme un véritable leader politico-religieux, avait eu l'idée de donner aux habitants de la région un Coran rédigé dans la langue des Barġawāṭa : « Il établit pour eux et dans leur langue un Coran dont on fit la traduction (*wa-waḍaʿa lahum Qurʾān^an^ bi-lisānihim fa-mimmā turǧima minhu*) »[531]. Quelques lignes après, dans un autre fragment relatif à Ṣāliḥ b. Ṭarīf, prophète des Barġawāṭa, on recueille une donnée similaire à la précédente : « C'est Ṣāliḥ b. Ṭarīf qui leur avait établi un Coran (*Qurʾānuhum allaḏī waḍaʿa lahum Ṣāliḥ b. Ṭarīf*) »[532]. Outre les observations faites en 1929 par G.S. Colin sur l'intérêt incontestable des deux notices compilées par al-Bakrī, nous pouvons dire que celles-ci mettent en exergue plusieurs éléments importants quant à la question du transfert d'un texte révélé en langue arabe comme le Coran vers une autre langue. En effet, *Qurʾānuhum* (« leur Coran »), *bi-lisānihim* (« dans leur langue ») et *fa-mimmā turǧima minhu* (« dont on fit la traduction »), sans oublier l'usage du verbe *waḍaʿa* qui implique ici l'effort de mise en forme d'un texte, sont autant de formules qui nous invitent à penser, avec toute la prudence d'usage, que le Coran avait déjà pris forme, tout ou en partie, en langue berbère dès le 4e/Xe siècle. Dans ce sens, nous souscrivons en grande partie aux

529 Bien que s'intéressant principalement aux Berbères d'al-Andalus, on lira H. de Felipe, 2007 : 159–161, sur les changements politiques intervenus au Maghreb aux époques almoravide et almohade, leur conséquence sur les destinées d'Andalus et la question linguistique avec le berbère en miroir. À l'opposé des quelques souverains du Maghreb médiéval parfois incapables de maîtriser correctement la langue arabe, voir les propos de B. Grévin, 2012 : 105–111, sur ce qu'il appelle « Le roi de langues », cet homme cultivé et connaisseur de divers idiomes en citant les exemples du prince yéménite d'époque rasūlide al-Malik al-Afḍal et du sultan ilḫānide Ġāzān.

530 Entre autres écrivains, Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 288, le désigne ainsi dans un passage intitulé « Notices sur Ḥā-Mīm le devin des Ġumāra (*al-ḫabar ʿan Ḥā-Mīm al-mutanabbī min Ġumāra*) » ; al-Tādilī, 1984 : 52, signale les *kuffār Barġawāṭa*.

531 Al-Bakrī, 1965 : 139/267. Sur Ḥā-Mīm, voir T. Lewicki, 1965b : 10–11 ; *idem*, 1967 : 466–467 ; A. Siraj, 2002 : 141–142 ; M. García-Arenal, 2006 : 57–59.

532 Al-Bakrī, 1965 : 140/268–269 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 191–192 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 435.

idées de G.S. Colin qui émettait ainsi la remarque suivante : « L'existence certaine d'un Qurʾān berbère chez les Barġawāṭa permet de supposer avec quelque vraisemblance que celui des Ġumāra était également écrit dans cette langue [...] »[533]. Enfin, signalons que le médiéviste B. Grévin, dans le cadre d'un ouvrage d'ensemble consacré au « Moyen Âge du langage », revient sur la question en précisant que les Almoravides s'étaient efforcés de « purger les tribus Barghawâta de leurs pratiques hissées au rang d'islam alternatif allant peut-être jusqu'à créer un ‹ Coran › berbère »[534].

L'histoire dont il va être question dans les lignes suivantes est tirée d'un texte écrit par Ibn ʿAbd al-Ḥalīm au Maghreb occidental dans le courant du 8e/XIVe siècle. Cet auteur, qui appartient à une tradition littéraire centrée sur l'écriture et la compilation des faits relatifs aux Berbères, est sûrement l'un de nos meilleurs informateurs quant à l'histoire du Maghreb médiéval[535]. La notice qui nous intéresse est consacrée à la conquête puis postérieure conversion du pays des Haskūra par ʿUqba b. Nāfiʿ. Une fois arrivé dans les territoires de la tribu berbère, le conquérant voulut savoir qui était leur chef (*amīruhum*) et on lui dit qu'il s'appelait Ḥurma b. Tuṭṭis. Il demanda à le voir et une fois devant lui, il prit sa lance (*ḥarbatuhu*) et lui dit alors que son geste devrait sceller le pacte de non agression entre les deux parties et l'adhésion des Haskūra à l'islam (*hāḏihi ḥurma baynī wa-baynakum, in tadaḫḫalū fī l-islām*). Les Berbères acceptèrent le pacte scellé par Ḥurma b. Tuṭṭis et depuis, l'expression *amūr an lḥurmān* (*lḥurm an*) est devenue une formule par laquelle les Berbères prêtèrent serment dans leurs alliances et leurs engagements (*wa-kaḏālika kāna Haskūra yaqūlūna fī lisānihim : amūr an lḥurmān*). Une fois les faits exposés, tels qu'ils apparaissent dans le texte, que dire d'une telle sentence ?[536]. Dans une longue note érudite rédigée dans son ouvrage sur l'histoire du Tafilalt aux 11e/XVIIe et 12e/XVIIIe siècles à travers des documents dits *tiʿqqīdīn* (sing. *taʿqqītt*) et que l'on pourrait comparer à des recueils de règles coutumières[537],

533 G.S. Colin, 1929 : 45, avait jadis signalé l'intérêt de ces deux informations dans le cadre d'une étude plus ample sur le dialecte berbère des Ġumār(a) ; T. Lewicki, 1965b : 7–8 ; H. Basset, 2007 : 45–46, avait également relevé les deux notices.

534 Voir B. Grévin, 2012 : 143.

535 Sur cet écrivain, voir l'étude détaillée qui précède l'édition d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 73–79 ; M. Yaala, 2001 : 71–73, sur les sources diverses et variées employées par l'auteur maghrébin.

536 Voir la notice compilée par Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 56–57 (امور ان لحرمان) ; le terme *amūr* peut également signifier « pays », « terre ». À propos du mot *ḥurmān*, on signalera que le phonème *ḥ* est absent de l'appareil consonantique du berbère ; ce fait est commenté par M. Ghouirgate, 2014 : 88–89, qui suggère d'« y voir une terminologie inventée *a posteriori* ».

537 Les compilations de lois coutumières sont appelées différemment selon la région : *izerf* dans le centre et le sud-est du Maroc, *alwāḥ* dans le Haut Atlas et la vallée du Souss,

l'historien Larbi Mezzine a proposé quelques explications à propos du terme *amūr*. Celui-ci contiendrait divers sens, tous orientés vers l'idée de pacte et respect selon le contexte, mais dans le cadre du texte mentionné plus haut, il s'agirait d'un lien de fonction à symbole établi entre l'autorité d'un chef et sa « lance » (*amūr*). Dans le texte d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, le vocable *amūr* hébergerait également l'idée de pacte inviolable et sacré. C'est comme si le détenteur de la « lance » serait le représentant de la tribu qui aurait reçu la confiance totale des membres de ladite tribu. Le chef serait en quelque sorte le dépositaire et le garant du pacte. Selon L. Mezzine, le *Kitāb al-ansāb* pourrait bien être le premier texte à avoir mentionné le lexème *amūr* et pour ce motif, le mot en question devrait être considéré, selon nous, comme un point de départ parmi d'autres pour comprendre les relations parfois complexes entre tribus, communautés rurales et individus dans un milieu émminement enclavé dont les rythmes de la vie quotidienne étaient souvent marqués par des crises et des conflits divers et variés[538].

Au cours d'une notice rédigée par Ibn Ḫallikān dans son dictionnaire biographique, nous relevons une donnée intéressante au sujet du souverain almoravide Yūsuf b. Tāšufīn (*ob.* 500/1106) quant à ses capacités linguistiques. L'écrivain oriental dit que celui-ci ne connaissait pas la langue arabe et qu'il était aidé par un secrétaire (*kātib*) qui savait deux langues, c'est-à-dire « l'arabe et l'almoravide (*al-ʿarabiyya wa-l-murābiṭiyya*) »[539]. Cela étant, notons que dans le récit des faits, l'auteur oriental indique que le potentat almoravide semblait comprendre « les contenus » de la langue arabe lorsqu'il dit : *lakinnahu kāna tuǧidu fahm al-maqāṣid*. Un peu plus loin dans l'ouvrage de l'auteur oriental, nous relevons comme une sorte de preuve que l'Almoravide comprenait

tiʿqqīdīn dans le Tafilalt, « kanoun » dans l'aire géographique de Kabylie et plus généralement *ʿurf* dans le domaine arabe.

538 Voir les observations intéressantes de L. Mezzine, 1987 : 183–185 et note 8 ; J. Vignet-Zunz, 2001 : 227–228, discute la notion d'*amūr* dans le cadre de la société rurale des Ǧᵊbāla ; G. Takács, 2006a : 276, sur le terme berbère *amūr* (= « flèche ») vu dans une perspective afro-asiatique.

539 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VII : 114 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 434 (*wa-kāna lahu kātib yaʿrifu al-luġa al-ʿarabiyya wa-l-murābiṭiyya*), reprend l'information livrée par Ibn Ḫallikān. Pour le règne de Yūsuf b. Tāšufīn, voir J. Bosch Vilá, 1956 : 103–171 ; sur les Almoravides au Maghreb, voir M. Forstner, 1979 : 84–88 ; H. Ferhat, 1994 : 41–47, sur la genèse du mouvement almoravide et ses développements postérieurs ; M. Naïmi, 2004 : 111–114 ; É. Ould Mohamed-Baba, 2012 : 187–198. Outre, les détails précédents, signalons que des auteurs tardifs comme Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 433–446, livre de nombreuses informations sur le règne de Yūsuf b. Tāšufīn, et Ibn Ṭuwayr al-Ǧanna, 1995 : 43, affirme qu'il mourut en 502/1108.

l'arabe. Ce fait est emprunté au récit de l'arrivée d'une missive envoyée par des « rois de taïfas » et dans laquelle ces derniers sollicitaient la neutralité des Almoravides sur leurs territoires. Nous découvrons que le secrétaire de Yūsuf b. Tāšufīn avait traduit la lettre en berbère et le souverain avait donné son accord à la traduction car il semble qu'auparavant, il l'avait entendu en langue arabe (*fa-lammā alqā al-kātib hāḏā al-kalām ilā Yūsuf b. Tašufīn bi-luġatihi fahimahu wa-ʿalima annahu ṣaḥīḥ*)[540]. Le résultat de cette histoire se produisit lorsque le souverain almoravide donna l'ordre à son secrétaire de répondre à la lettre ce qui impliquait, en principe, le fait de la rédiger en arabe et de la soumettre à l'Almoravide avant son envoi (*fa-qāla li-l-kātib : aǧib al-qawm wa-uktub bi-mā yaǧib fī ḏālika wa-iqraʾ ʿalayya kitābaka*). En effet, un peu plus loin, nous relevons la mention de la validation du contenu de ladite lettre par le prince almoravide lorsqu'il est dit : « Lorsqu'il eut fini sa rédaction, il en donna lecture à Yūsuf b. Tāšufīn dans sa langue et {ce dernier} l'approuva (*fa-lammā faraġa min kitābihi qaraʾahu ʿalā Yūsuf b. Tāšufīn bi-lisānihi fa-istaḥsanahu*) »[541]. Les éléments antérieurs démontreraient, jusqu'à un certain point, que le protagoniste principal avait malgré tout quelques notions d'arabe, sans doute dans le registre oral.

Dans un même ordre d'idées, ajoutons que le chroniqueur de Fès Ibn ʿIḏārī s'était déjà intéressé à la question, de manière presque similaire, dans une notice mettant bien l'accent sur la méconnaissance de la langue arabe de la part du potentat almoravide. Voici le fragment en question qui avait déjà été examiné par Ibn Ḫallikān :

> Yūsuf b. Tāšufīn ne connaissait pas la langue arabe (*wa-kāna Yūsuf b. Tāšufīn lā yaʿrifu al-lisān al-ʿarabī*) [...]. Il avait un secrétaire qui connaissait les deux langues, {c'est-à-dire} l'arabe et l'almoravide (*wa-kāna lahu kātib yaʿrifu al-luġatayn al-ʿarabiyya wa-l-murābiṭiyya*)[542].

Ces informations, bien que peu fréquentes dans les sources arabo-musulmanes médiévales, attirent notre attention car elles mettent en valeur des situations socio-linguistiques qui montrent une certaine distance entre les élites aux origines précises et faisant un usage réduit de la langue arabe, et le reste des

540 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VII : 114.

541 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VII : 114–115.

542 Ibn ʿIḏārī, 1983 : 113 ; al-Maqqarī, 1968, IV : 355. A. Schippers, 2008 : 573, note 22, signale que la méconnaissance de la langue arabe de la part du souverain almoravide est mise en doute par H.T. Norris, l'éminent spécialiste du Maghreb et de l'Afrique occidentale au Moyen Âge.

groupes sociaux qui étaient probablement moins aptes à manier la *ʿarabiyya*. Donc, pour le cas almoravide, nous pouvons dire, qu'en principe, les gouvernants étaient peu arabisés et continuaient, selon toute probabilité, à employer l'une des variantes méridionales du berbère en usage au Maghreb. De fait, si l'on se souvient de l'origine géographique des premiers groupes almoravides, à savoir les aires situées à l'extrême sud du Maghreb occidental, on peut penser que ces collectifs utilisaient le zénaga, langue généralement associée au groupe tribal des Ṣanhāǧa[543]. Cette variété du berbère est encore employée dans le sud-ouest de l'actuelle Mauritanie. En outre, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle les Almoravides auraient employé, parfois, le parler tašalḥīt, car nous savons qu'ils s'étaient également implantés dans le Souss du Maġrib al-aqṣā[544].

À propos des Almoravides et de leur place dans le monde berbère, le chroniqueur Ibn Simāk al-ʿĀmilī offre une information relative à la berbérisation de la tribu de Ḥimyar qui, venue du Yémen, aurait fini par perdre son identité linguistique arabe en vivant au contact des Berbères. Bien que répondant au lieu commun (*topos*) de la littérature arabo-orientale médiévale relative à la supériorité de la culture arabe vis-à-vis des autres civilisations, la donnée met clairement en relief le phénomène de berbérisation d'éléments supposés arabes au contact des tribus berbères. Voici donc ce que le texte indique : « Mais leur langue se berbérisa du fait de leur voisinage avec les Berbères (*wa-innamā tabarbarat alsinatuhum li-muǧāwaratihim al-Barbar*) »[545].

---

543 Sur les principales caractéristiques linguistiques du zénaga à la lumière du berbère commun, voir C. Taine-Cheikh, 1999 : 302–322 ainsi que R. Oßwald, 1986 : 17–19, 132, 286, 386, 390, sur la langue zanāqiyya ; R. El Hour, 2015 : 47–49, sur les Almoravides et la langue berbère.

544 Sur le tašalḥīt, voir des passages compilés dans les *Laḫbār* (début du 13e/XIXe siècle) de Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 48, 52 (texte berbère)/21, 24 (traduction) ; A. El Mountassir, 1994 : 149–154 ; A. Amahan, 1994 : 437–438, pour les 10e/XVIe et 11e/XVIIe siècles ; H. Stroomer, 2002 : nº 36, 70/71, offre un exemple contemporain mettant en scène les langues berbère et arabe dans un récit intitulé *Ma igem igʷrramm γ laṭyar* ou « Qui sont les marabouts parmi les oiseaux ? », et dans lequel on dit à propos du nom de la cigogne : *ar as išlḥiyyn bllarj, ar as ttinin waεraben brraj*, « Les Chleuhs l'appellent *bllraj* et les Arabes *berraj* » ; É. Masqueray, 1876 : 467, signale le terme *tibellirecht*, « le lieu des cigognes » en berbère de l'Aurès ; L. Bouyaakoubi, 2011 : 277–281, sur la « découverte d'une culture émigrée » et le tašalḥīt en tant que « dialecte berbère ‹ pur › » selon la vision des autorités coloniales françaises.

545 Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 19. À propos du verbe *tabarbara*, ajoutons que dans son étude du verbe en arabe d'al-Andalus, F. Corriente, 2013 : 89, expose les faits suivants : « *yatbarbár* "he speaks Br.", *tatbarbár* "you (sg.) speak Br.; she speaks Br.", *natbarbár* "I speak Br.", pl.

Dans les sources écrites consacrées à al-Andalus, on relève une information intéressante dans un passage relatif à une lettre envoyée par le souverain andalousien Ibn al-Afṭas à l'émir almoravide Yūsuf b. Tāšufīn. Le personnage chargé d'expliquer la missive à l'Almoravide nous est seulement connu par ses occupations professionnelles en tant que savant, juriste et prédicateur (*al-šayḫ al-faqīh al-wāʿiẓ*). Mais cela étant dit, il est bien précisé que l'on comptait sur sa maîtrise de la *ʿarabiyya* pour transmettre correctement le contenu de la missive aux autorités almoravides (*wa-waṯiqtu bi-faṣāḥat lisānihi*)[546]. Cette note rend compte une nouvelle fois du fait que certains membres de la famille royale almoravide avaient de sérieux problèmes au moment de lire les documents officiels rédigés en arabe sauf, bien entendu, lorsque la corporation des traducteurs-interprètes intervenait pour résoudre les difficultés de compréhension des pièces émanant des administrations almoravides et étrangères.

En plus des données précédentes, on trouve dans le *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-ratīb wa-ḏikr wazīrihā Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb* d'al-Maqqarī (*ob.* 1041/1632)[547] le récit d'une anecdote singulière datée de 681/1282 dont les protagonistes sont le sultan mérinide Abū Yūsuf Yaʿqūb b. ʿAbd al-Ḥaqq et le roi chrétien Alphonse X. Dans le passage, il est question d'une entrevue entre les deux souverains qui aurait eu lieu dans un endroit appelé *ṣaḫrat* (*al-*) *ʿAbbād*, aujourd'hui Azahara localisé dans la région de Ronda, en Andalousie. Au cours de cette rencontre, le chrétien aurait demandé de l'aide au sultan et l'aurait salué par une poignée de main ou par un baiser sur la main ? À l'issue de ce geste, le monarque mérinide aurait demandé de l'eau afin de se laver les mains, peut-être choqué par l'attitude du chrétien. Mais le plus intéressant dans tout cela est qu'il fit la demande dans la « langue des Zénètes (*bi-lisān al-Zanāta*) »[548].

Dans un contexte rappelant clairement la présence de la langue zénète dans les sources médiévales, signalons ici que l'écrivain maghrébin Yaḥyā b. Ḫaldūn, frère cadet du fameux Ibn Ḫaldūn, mentionne une expression en zénète (*fa-qāla bi-l-zanātiyya īsant rabbī*)[549]. En plus, indiquons que le polygraphe grenadin Ibn al-Ḫaṭīb affrme qu'un certain Abū Zakariyyā' Yaḥyā b ʿUmar b. Raḥḥū (*ob.* 782/1381), ayant détenu la charge de « chef des volontaires de la foi » (*šayḫ*

---

yatbarbáru "they speak Br.", *tatbarbáru* "you (pl.) speak Br." and *natbarbáru* "we speak Br." ».

546 Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 35–36.

547 Sur cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, VI, 1991 : 170–172 (É. Lévi-Provençal [Ch. Pellat]).

548 Al-Maqqarī, 1968, V : 120–121 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 338, 406. Sur la rencontre des deux souverains, voir M.Á. Manzano Rodríguez, 1992 : 68–69.

549 Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 207.

al-ġuzāt) sous les Naṣrides, était une autorité en langue zénète et dans les généalogies berbères notamment celles en relation avec les Mérinides (*al-ḥuǧǧa fī l-luġa al-zanātiyya wa-l-ansāb al-barbariyya* ; *maʿrifa bi-l-lisān al-zanātī wa-ansāb al-qabīl al-Marīnī*)[550].

À la suite des phases successives d'arabisation du Maghreb, l'arabe était devenu le pivot autour duquel tournaient les différents savoirs : langue de la religion et langue de la culture. L'arabe transmet également le discours du pouvoir car c'est principalement en arabe que l'on consignait les traces de la production institutionnelle dérivées de l'activité administrative des États. Cette prépondérance sacrée de l'arabe avait sans doute fini par reléguer le berbère qui n'avait plus qu'un rôle tout à fait modeste dans la pratique des rites musulmans[551]. Nous pouvons penser que cette situation avait engendré une sorte d'abandon de la part des lettrés berbérisants dans l'essai de standardisation de la langue berbère. De ce fait, le berbère resta sans doute cantonné au domaine du micro-territoire, réduit à un usage oral et employé dans les divers secteurs de la vie quotidienne. Mais cela dit, il ne faudrait pas totalement minimiser le rôle du berbère car si l'on en croit les indices, assez nombreux, relevés ça et là dans les textes, on observe qu'il est bien utilisé dans les milieux soufis. Ce fait est à rattacher au développement des mouvements liés au *taṣawwuf* rural, notamment à partir du 6e/xiie siècle, peut-être connecté à une forme de réhabilitation, voire une renaissance, du berbère dans les us et les coutumes religieux dès l'époque des Almohades. Ces derniers, on le sait, avaient été soucieux de diffuser une méthode propagandistique accessible, d'une certaine manière, aux basses couches de la société afin de participer plus profondément à l'islamisation de la société[552]. D'ailleurs, sur ce dernier point, on peut se demander si les mêmes Almohades n'avaient pas fomenté, inconsciemment ou non, une situation où l'usage diglossique des langues arabe et berbère était probablement devenu courant. Toutefois, cette expérience qui vit une espèce de renaissance du berbère tomba en décadence dès la fin de la période almohade. Les

---

550 Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 115, 179. Sur le dernier exemple, voir M.Á. Manzano Rodríguez, 1992 : 355, note 1002.

551 La bibliographie concernant l'arabisation du Maghreb est volumineuse. À propos de l'usage de l'arabe et du berbère au Maghreb occidental, voir S. Lévy, 1996 : 129–131 ; *idem*, 1998 : 14–16 ; Y. Benhima, 2011 : 327–329. Sur ces questions, voir la deuxième partie de notre livre, notamment le chapitre « 2.7. La berbérisation du lexique arabe dans les sources hagiographiques et autres textes arabo-musulmans du Moyen Âge ».

552 Pour la situation politique du Maghreb et d'al-Andalus à l'époque almohade, voir P. Guichard, 1995b : 206–232 ; P. Burési, 2008a : 222–237, sur les principales caractéristiques politico-religieuses de l'empire almohade au Maghreb et en al-Andalus ; G. Meynier, 2010 : 92–111, sur la période almohade au Maghreb.

Mérinides, pourtant d'origine berbère et succédant au pouvoir almohade, se proclameront par la suite comme de véritables champions de l'arabité tous azimuts[553].

1.14 Ibn Tūmart, *mahdī* au service de l'islam et idéologue berbérophone

L'époque almohade est bien servie par plusieurs sources qui, outre de nombreux renseignements historiques et géographiques, offrent des données précieuses sur l'usage de la langue berbère. N'oublions pas que cette période a vu naître une forme singulière de pouvoir, marquée par la place prépondérante du *tawḥīd*. Dès l'intervention d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Tūmart (*ob.* 524/1130)[554] et la diffusion de ses fameux ouvrages *Aʿazzu mā yuṭlabu*, la *Ṭahāra* et la *ʿAqīdat al-tawḥīd*[555], le mouvement s'est imposé au Maghreb, faisant de l'unitarisme le seul et unique critère de légitimité universelle des Almohades, achevant ainsi la relation intime qu'il avait maintenu avec l'Orient arabo-musulman et renforçant la présence des éléments matériels et culturels berbères[556].

553 Sur la langue berbère sous les Mérinides, voir R. El Hour, 2015 : 51–53.

554 Au sujet de ce personnage emblématique de l'histoire du Maghreb médiéval, voir É. Lévi-Provençal, 1928 : 23–33 ; M. Talbi, 1978 : 135 et ss. ; Ch.-A. Julien, 1980 : 92–102 ; R. Bourouiba, 1982 : 11–18, 55–76 ; D. Souidi, 1996 : 212–244 ; M. Fierro, 2000 : 110–113 ; C. Hamès, 2005 : 431–443 ; M. García-Arenal, 2006 : 162–174 ; A.J. Fromherz, 2010 : 13–15 ; P. Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 24–26 ; J.-P. van Staëvel, 2014 : 52–55. Voir H. Basset, H. Terrasse, 1924 : 25–32, à propos d'Ibn Tūmart dans le cadre du site de Tīnmal ; P. Burési, 2008b : 394–401, sur Ibn Tūmart et l'aire topographique de Tīnmal dans le contexte de l'histoire almohade.

555 Ces trois œuvres sont citées par le chroniqueur Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 161, 162. À propos du premier texte mentionné, qui a fait l'objet d'une édition de la part d'I. Goldziher, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, mahdi des Almohades*, Alger, Pierre Fontana, 1903, notons qu'il existe une autre édition du *Aʿazzu mā yuṭlabu* réalisée par ʿA. Ṭālibī, Alger, ENAG, 2011.

556 Sur la doctrine et la profession de foi d'Ibn Tūmart, voir R. Brunschvig, 1955 : 137 et ss. ; D. Urvoy, 2005 : 739–743 ; L. Amri, 1997 : 119–132, sur son projet politique maṣmūdien ; M. Fierro, 2000 : 113–116, compare le modèle politique d'Ibn Tūmart avec celui d'Ibn Yāsīn ; M. García-Arenal, 2006 : 174–192. Voir la notice d'Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Yūsī, 1976 : 107–108, qui semble quelque peu effrayé par la doctrine d'Ibn Tūmart. Dans ce récit, il est notamment mis en relief la notion d'*al-ṭāʾifa al-tūmartiyya*, peut-être équivalent de la « confrérie d'Ibn Tûmart » selon les propos de J. Berque, 1958 : 60. Sur la figure singulière d'Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Yūsī, qui mourut en 1102/1691, voir J. Berque, 1958 : 7–22 et 29–34, au sujet des principales caractéristiques de ses *Muḥāḍarāt* ; M. Lakhdar, 1971 : 95–107 ; K.L. Honerkamp, 2009b : 412–418 ; M. García-Arenal, 2000 : 167–168.

L'un des points géo-stratégiques à partir duquel Ibn Tūmart put mettre en place ses déplacements en vue de diffuser ses idées fut le site de Tīnmal, en plein Atlas. Grâce à ce lieu exceptionnel, il obtint de consolider son autorité sur les montagnes et les vallées de la région de Marrakech. D'ailleurs, al-Idrīsī, auteur presque contemporain de l'époque du *mahdī*, affirmait que l'endroit en question, transcrit Tānmallalt, avait été le lieu sur lequel il s'était appuyé pour mettre en marche son odyssée politico-religieuse : « Le nom de cette forteresse (*ḥiṣn*) est Tānmallalt ; ce fut le point d'appui du Maṣmūdien (*ʿumdat al-Maṣmūdī*) Muḥammad b. Tūmart lorsqu'il est apparu au Maghreb »[557].

Si l'on en croit la documentation arabe du Moyen Âge qui vient d'être étudiée jusqu'à maintenant, il paraît bien établi que la question des langues au Maghreb était, et l'on n'en doutera aucunement, l'une des préoccupations majeures de la société, au moins dans le champ des élites politico-sociales. Il n'est pas dans notre intention de donner une liste complète des données relatives à ces questions mais arrêtons-nous sur un cas exemplaire et tout à fait significatif de cette problématique, en la personne du *mahdī* Ibn Tūmart.

Pour les besoins de notre argumentation, prenons un exemple emprunté à ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī (*ob.* après 621/1224)[558], fameux chroniqueur d'époque almohade mais qui semble avoir boudé ce même pouvoir almohade car il est particulièrement avare en éloges vis-à-vis des maîtres du Maghreb. Cela dit, il nous a laissé un texte historique dans lequel il narre les différents événements politiques survenus en Occident musulman jusqu'à son époque. Il réserve tout de même une place significative au règne des Almohades et s'attarde parfois sur des questions en liaison avec les langues du Maghreb. Dans une partie du livre, il rappelle brièvement l'impact religieux qu'eut Ibn Tūmart sur les populations de son époque : « Puis ils se mirent à lire les compositions d'Ibn Tūmart sur les doctrines dans leur langue et en langue arabe (*ṯumma yaqraʾūna tawālīf Ibn Tūmart fī l-ʿaqāʾid bi-lisānihim wa-bi-l-lisān al-ʿarabī*) »[559].

557 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 230 ; *idem*, 1983 : 80/71 ; *idem*, 2010 : 26/65 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 259 ; *idem*, 1989 : 71, 93, cite le *mahdī* dans des pièces poétiques ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 128, 330, 613 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 190, précise que le *mahdī* Ibn Tūmart fut également *ṣāḥib dawlat al-Muwaḥḥidīn* ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 205 ; al-Maqqarī, 1968, IV : 377, signale qu'il fut celui qui fonda l'État almohade (*Muḥammad b. Tūmart al-mulaqqab bi-l-Mahdī allaḏī assasa dawlat al-Muwaḥḥidīn*) ; Ibn al-ʿImād, 1986–1995, VI : 117, l'appelle très exactement Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Tūmart al-Maṣmūdī al-Barbarī ʿAlawī Ḥasanī *al-mahdī*.

558 Sur cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, I, 1960 : 97 (É. Lévi-Provençal).

559 Al-Marrākušī, 1968 : 24. Voir quelques éléments dans al-Qalqašandī, s.d., V : 136, qui évoque la rédaction des *ʿAqāʾid* et de la *Muršida* ainsi que la longue notice consacrée à Ibn Tūmart par le chroniqueur tardif Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 451–462, qui, même s'il

Sur ce dernier exemple, nous ferons deux commentaires parmi bien d'autres. Le premier concerne le protagoniste de la narration, c'est-à-dire Ibn Tūmart à propos duquel nous pouvons supposer qu'il avait maintenu très présent l'usage de la langue berbère dans sa vie religieuse et la diffusion de ses idées. D'ailleurs, le fragment indique d'une part l'usage de « leur langue », soit le berbère, et d'autre part, la « langue arabe »[560]. Le deuxième commentaire voudrait insister sur le fait que la variante berbère dont il est question dans le texte est celle des Maṣāmida, qui serait la plus utilisée ou du moins celle qui est la plus souvent documentée dans la source historique. Cette dernière remarque n'a rien d'étrange puisque les Almohades provenaient de la confédération tribale des Maṣāmida[561]. En relation avec les dernières observations, il est nécessaire de rappeler qu'un auteur comme Ibn al-Aḥmar faisait bien la différence en matière d'implantation géographique du groupement tribal puisqu'il parlait des *Maṣmūdat al-ġarb* et des *Maṣmūdat al-Sūs*, sans doute parmi les éléments tribaux les plus importants[562]. Si le nom tribal Maṣmūda résonne haut et fort dans l'histoire du Maghreb occidental au Moyen Âge, il n'est pas inutile, à notre avis, de faire une pause pour dire quelques mots sur l'origine du nom de la tribu.

Dans un article, que nous considérons comme fondamental sur le domaine de la généalogie berbère appliquée à l'histoire du Maghreb, A. Sadki est revenu sur la problématique de l'étymologie de l'ethnonyme. Dans une partie de son étude, il s'attelait à expliquer la racine de l'anthroponyme Maṣmūḍ/ Imṣmuḍn[563], ces véritables « cultivateurs de l'ouest ». Sans entrer dans le dé-

---

reprend partiellement les sources arabes antérieures, n'en reste pas moins un complément utile.

560 Sur la volonté de diffuser les textes fondamentaux de l'islam, nous pourrions envisager, avec toutes les précautions d'usage, une comparaison avec le rôle joué par Ṭāriq b. Ziyād, sans doute berbérophone à l'origine puis ayant acquis un niveau notable en arabe, lorsqu'il se munit de récitateurs et de juristes pour enseigner le Coran et les lois musulmanes aux communautés berbères (*Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 97/106 : *wa-taraka maʿahu ǧamāʿa min al-qurrāʾ wa-l-fuqahāʾ yuʿallimūna al-Barbar al-Qurʾān wa-šarāʾiʿ al-Islām*).

561 Sur les Maṣāmida, voir al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 44 (*Maṣmūda*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, IX : 622, X : 81, 99, 569, 577, 583, 584 ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 26, 53, 54, 55, 58, 71 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 186, 208, 220, 221 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 29, 40, 53, 54, 66 (*al-Maṣāmīd*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 53 (*Maṣmūda*), 57, 58, 59, 60, 61 (*al-Maṣāmīd*), 62, 75, 76, 446, 447, 457, 458. Au sujet des questions généalogiques et du pouvoir chez les Almohades, voir D. Souidi, 1996 : 212–244.

562 Ibn al-Aḥmar, 1972 : 39.

563 Graphie des deux noms : مصموض et امصمضن. Sur les Maṣmūda dans l'histoire du Maghreb, voir *EI*², sub nomine, VI, 1991 : 730–733 (G.S. Colin).

tail complexe des données et arguments fournis par l'auteur, il est intéressant de rappeler combien il est important de prêter attention à l'origine et au sens des termes et cela malgré toute la difficulté qu'une telle entreprise comporte. Voyons brièvement les trois hypothèses proposées pour analyser le terme *amṣmuḍ* : (1) *mṣ* (« maîtres ») + (*a*) *muḍ* (« semences ») = « les gens qui possèdent les semailles », « les cultivateurs » ; (2) *amṣmuḍ*, *ameẓẓamud* = *eẓẓ* ou « planter », « semer » + *am*, préfixe ; *amud*, « semences » *am* + *ẓẓ* + *amud*, soit par le voisement de *ẓẓ* > *ṣṣ* perdant ainsi une partie de sa longueur dans la séquence *mṣṣm* > *mṣm*, soit « celui qui possède les semailles »[564] ; (3) variante *amẓamuḍ* composée de *amẓ* + *amud*, « saisir » avec le terme « semences », on obtiendrait, à l'issue du voisement de *ẓ* en *ṣ*, le mot *amṣmud* qui signifierait « celui qui détient les semences, celui qui les empoigne »[565]. Cela étant, et sans prétendre à un exercice sophistiqué de linguistique berbère, reconnaissons l'intérêt certain d'une telle démarche même si les textes médiévaux offrent très rarement les données morpho-syntaxiques nécessaires permettant de restituer franchement les clés de lecture du berbère. Après ces quelques informations, permettant de préciser un peu plus les desseins poursuivis dans notre livre, laissons parler maintenant d'autres textes afin de voir ce qu'ils peuvent nous apprendre sur la langue berbère et ses divers aspects.

Outre les données antérieures dédiées au berbère, nous souhaiterions fournir quelques éléments supplémentaires relevés dans un passage qui fait une large place au *mahdī* Ibn Tūmart. Grâce à une phrase tirée de l'ouvrage *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, nous savons que le *mahdī* expérimentait également des sautes d'humeur vis-à-vis de ses compagnons. En effet, il avait reproché à ses partisans de ne pas l'avoir invité à un repas commun, et pour cela il s'exprima en berbère de la manière suivante :

> Il leur dit en langue occidentale (*fa-qāla lahum bi-l-lisān al-ġarbī*) : « si je triomphe, vous n'observerez point à notre égard le même silence ; celui qui s'est levé pour nous comme pour vous aurait-il donc mis en doute que

---

564 Les processus de voisement et de dégémination sont relativement courants dans les transformations du lexique berbère vers l'arabe et vice versa comme par exemple dans les cas de *aṣṣalāt* > *taẓallit* et *aṣṣawm* > *uẓum*. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces phénomènes dans les chapitres suivants.

565 Voir le détail de ces observations dans A. Sadki, 1987 : 135–137, 140–141, qui, par la suite, a fait l'objet de quelques critiques de la part de P. Galand-Pernet, L. Galand, 1995 : 266 ; H. Stroomer, 2001 : 40/41, relève une petite histoire sur les origines du village d'Amẓmiẓ (région des Guedmioua) dans laquelle on trouve le terme Maẓmaẓ qui, selon les habitants de la contrée, pourrait être associé à l'ethnonyme Maṣāmida, pluriel de Maṣmūda.

> le but poursuivi puisse être atteint ? » (*māz kaġ war anaġ tafisam, naġ yušak wāndī ikar anaġ id wan yaš ann alkaman ?*)[566].

Dans un autre fragment en berbère, nous allons voir une petite digression d'ordre philologique sur l'origine et la signification du nom d'Ibn Tūmart selon sa propre mère. D'une certaine manière, le texte s'efforce de donner une explication au lecteur qui pourrait être arabophone et/ou berbérophone sur un thème traîté comme suit : « Elle disait en langue occidentale : *ātūmart īnū ayssak āyyiwī*, dont le sens est ‹ ô ma joie par toi, ô mon petit enfant › (*fa-qālat bi-l-lisān al-ġarbī ātūmart īnū ayssak āyyiwī maʿnāhu yā farḥatī bik yā bunayy*) », et d'ajouter un peu plus loin : « Elle dit en langue occidentale *yak tūmart* avec le sens de ‹ il est devenu joie et satisfaction › (*taqūlu bi-l-lisān al-ġarbī yak tūmart maʿnāhu ṣāra wa-farḥ^an^ wa-surūr^an^*) » ; enfin le propre Ibn Tūmart se serait exprimé en langue occidentale à ses compagnons, membres de l'assemblée des Almohades, pour leur dire : « Il dit à ses partisans en langue occidentale : ‹ faites passer cet ancien › (*qāla li-aṣḥābihi bi-l-lisān al-ġarbī : azzāyd amġār annā*) ». Ce *šayḫ* n'était ni plus ni moins que son père[567]. À propos du qualificatif *amġār*, indiquons que Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī (*ob.* après 1153/1740), historien et auteur d'une chronique consacrée à la dynastie saʿdienne, disait au sujet du sultan Abū ʿAbd Allāh Muḥammad *al-šayḫ*, baptisé du nom d'*amġār*, que celui-ci avait bien le sens de « vieux », sous-entendu « le vénérable », en berbère : « Il porte le surnom d'*amġār* et son sens est le ‹ vieux › dans la langue des Berbères (*wa-yulaqqabu bi-amġār wa-maʿnāhu bi-luġat al-Barbar al-šayḫ*) »[568].

Dans le *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, on relève une autre sentence déclâmée par le *mahdī* Ibn Tūmart lorsqu'il se trouvait dans une grotte à Īgīlīz-des-Harġa. Celle-ci est à notre avis remarquable car elle fournit quelques éléments utiles sur la pensée de notre personnage quant à l'idée de justice et d'iniquité. Voici le fragment tel qu'il nous a été transmis :

> La justice a fui la concussion et elle est venue chercher contre elle refuge en cette grotte ; l'iniquité est triomphante mais si jamais le bon droit vient à sortir de son asile, il frappera jusqu'à ce qu'il ait complètement englouti à son tour ce ventre dévorant qui le précédait parmi les

566 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 26/39 ainsi que les remarques et la traduction de G. Marcy, 1932 : 69–70.

567 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 30/45 ainsi que les observations et la traduction de G. Marcy, 1932 ; 65–66.

568 Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 62. Sur cet écrivain, voir M. Lakhdar, 1971 : 178–185.

> hommes ; désignant par *al-bāṭal* (« le mal ») les Zarāǧina et leurs actions (*yarwal lḥaq āy lbāṭal ār d ās yakšam īfrī āyā aġnā an lbāṭal ; mak fallās yaffaġ lḥaq yawat ar ad akku yaššī ġ ādān ans itazawrīn an ddunyat ; yaʿnī bi-l-bāṭal al-Zarāǧina wa-mā kānū ʿalayhi*)[569].

À la lumière des éléments qui viennent d'être exposés, une remarque, parmi d'autres, s'impose au sujet d'une expression, relativement bien documentée dans le texte, permettant ainsi de faire la liaison entre le syntagme arabe et le groupe nominal berbère (*bi-l-lisān al-ġarbī* ou « en langue occidentale »), correspondant bien entendu dans ce contexte à l'expression « en langue berbère »[570]. Dans ce dernier cas de figure, nous devrons reconnaître que proposer la traduction de *bi-l-lisān al-ġarbī* par « en langue occidentale » n'est pas entièrement satisfaisant. Cependant, cette translation offre au moins l'avantage de différencier, avec toutes les précautions de coutume, les origines géographiques de la langue arabe, à savoir orientales par rapport à la langue berbère qui aurait, outre des hypothétiques ramifications orientales, des bases plus occidentales au moins pour ce qui est de l'extension de son emploi.

Dans un texte historique intitulé *Naẓm al-ǧumān li-tartīb mā salafa min aḫbār al-zamān* et signé de la main d'Ibn al-Qaṭṭān (après 650/1252)[571], nous relevons certaines informations valables quant à notre connaissance de l'action menée par le *mahdī* Ibn Tūmart pour diffuser les bases de la religion musulmane dans les milieux berbères du Maghreb occidental à partir de son fief d'Īgīlīn an warġan (Īgīlīz-des-Harġa dans l'Anti Atlas central)[572]. Le chroni-

---

569 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 40/61 ainsi que des éléments d'analyse et la traduction de G. Marcy, 1932 : 71–73. Dans le domaine touareg, A. Hanoteau, 1896 : 138, note 1, précise que « *Eddounet*, le monde, les gens, c'est l'arabe الدنيا » ainsi qu'A. de Calassanti de Motylinski, 1908 : 172, « Gens. Le mot *eddounet* est employé pour exprimer les idées de famille, parenté, tribu, entourage, peuple, nation » chez les Touaregs de l'Ahaggar. Le terme *al-Zarāǧina*, qui se réfère ici aux Almoravides et provenant du berbère *izragān* avec le sens de « pies », a fait l'objet d'un bref commentaire chez Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 132.

570 *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 26/39, 30/45, 38/57, 39/59, 40/61.

571 Sur cet auteur et son œuvre, voir l'Introduction à l'édition d'Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 26–56. Signalons par exemple qu'Ibn ʿIḏārī, 1930 : 249, cite le titre de sa chronique (*wa-Ibn al-Qaṭṭān fī kitābihi Naẓm al-ǧumān*).

572 Sur ce personnage situé dans le contexte historique du Maghreb occidental, voir ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 72–74 ; J.-P. van Staëvel, A. Fili, 2006 : 172–193 ; A.S. Ettahiri, A. Fili, J.-P. van Staëvel, 2013 : 1113–1119, sur la description du site dans les sources écrites et sa localisation topographique. L'écrivain Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 270, signale le toponyme sous la forme *Ikīllīz* ; Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 133, 135, parle de *ǧabal Īǧīlīz*.

queur indique de très brèves séquences biographiques que nous livrons en commençant par un surnom de jeunesse donné à Ibn Tūmart :

> Ibn Tūmart, que Dieu le Très-Haut soit satisfait de lui, était surnommé « flambeau » dans son enfance quand il lisait sur le pupitre ; le sens d'*asafū* en berbère est le « flambeau » (*wa-maʿnā asafū bi-l-barbariyya al-ḍiyāʾ*) du fait qu'il avait toujours la lampe allumée dans la mosquée pour la récitation et la prière[573].

Outre le récit antérieur, on relève quelques informations relatives notamment à une version du *tawḥīd* en berbère, élément fondamental de l'enseignement mis en place par le *mahdī*, et qui est bien présent dans les sources en langue arabe : « La première chose qu'il leur fournit fut une version du *tawḥīd* composée en langue occidentale (*kitāb al-tawḥīd bi-l-lisān al-ġarbī*) »[574] ; « Il avait mémorisé le *tawḥīd* {en} arabe et {en langue} occidentale (*al-tawḥīd al-ʿarabī wa-l-ġarbī*) »[575] ; « Il leur disait en langue occidentale : ‹ la lumière, la lumière au pays des Harġa, et vous, vous êtes dans l'obscurité ô Hintīt › (*wa-qāla lahum bi-l-lisān al-ġarbī : al-nūr, al-nūr fī bilād Harġa, wa-antum fī l-ẓalma yā Hintīt*) »[576] ; « Et de celui-là, ils lui dirent : ‹ bruits et cris › (*amā walal*), et ils lui demandèrent et on dit qu'il était du groupe (*wafd*) de Hintāta ! Il répondit en langue occidentale : ‹ quel est son sens ? L'ordre du jour s'est renouvelé › (*fa-qāla bi-l-lisān al-ġarbī : mā maʿnāhu ? fa-tağaddada al-amr al-yawm*) »[577].

En plus des données puisées dans l'œuvre d'Ibn al-Qaṭṭān, nous détectons quelques brefs éléments concernant Ibn Tūmart dans les chroniques d'Ibn Abī Zarʿ et d'Ibn Abī Dīnār où il est question de son engagement à transposer le *tawḥīd* en langue berbère et à le propager parmi les populations berbérophones : « Il leur enseigna le *tawḥīd* en langue berbère (*wa-ʿallamahum al-tawḥīd bi-l-lisān al-barbarī*) »[578] ; « Il transposa à ses partisans le *tawḥīd* dans la langue des Berbères (*wa-ğaʿala li-aṣḥābihi tawḥīd*[an] *bi-lisān al-Barbar*) »[579]. Puis, un peu plus loin dans l'ouvrage d'Ibn Abī Zarʿ, il est question de la méthode d'apprentissage du Coran mise en place par Ibn Tūmart pour les populations maṣmūdiennes ne sachant pas lire la langue arabe et touchées par ce que

573 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 89–90 et une version abrégée dans Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 301.

574 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 129. Voir Ḥ. Asgān, 2004 : 151, 154, 155, 156, 158.

575 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 173.

576 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 134–135 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 136 (*bilād Harġa min al-Barbar*).

577 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 135.

578 Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 177.

579 Ibn Abī Dīnār, 1967 : 113, 300.

les auteurs arabes appellent la *ʿuǧma* que l'on pourrait définir comme étant le manque de correction linguistique manifesté dans l'emploi de la *ʿarabiyya*[580].

Dans la chronique d'Ibn Simāk al-ʿĀmilī, il est fait allusion au fait qu'Ibn Tūmart avait œuvré de manière active pour développer la diffusion d'un corpus religieux d'écrits rédigés, peut-être traduits en langue berbère, sans pour cela négliger les versions originales en arabe. Mais tout d'abord, donnons une notice intéressante concernant quelques détails de son *nasab* tel qu'il est signalé par le texte arabe : « Sa *kunya* était Abū ʿAbd Allāh ; son père l'appelait ‹ joie › (*tūmart*), ‹ grand › (*amġār*) et ‹ flambeau › (*asāfū*) ; son sens dans la langue des Berbères est ‹ le flambeau › (*wa-maʿnāhu bi-lisān al-Barbar al-ḍiyaʾ*) »[581]. Outre ces informations, on trouve une notice similaire concernant l'action du même Ibn Tūmart en faveur de la diffusion des idées religieuses par la voie de la langue berbère afin, comme on pouvait s'y attendre, de multiplier les adeptes : « Le premier qu'il leur fournit fut un livre appelé le *tawḥīd* en langue berbère (*bi-l-lisān al-barbarī*) et qui avait sept parties », et on ajoute plus loin d'autres détails du plus grand intérêt :

> Il leur composa un livre intitulé « les bases » (*qawāʿid*) et un autre appelé « l'imamat » (*imāma*) ; les deux, qu'il organisa en arabe et en berbère (*wa-dawwanahumā bi-l-ʿarabī wa-l-barbarī*), se trouvent entre les mains des gens jusqu'à cette époque ; il était le plus éloquent des hommes en langue arabe et en langue berbère (*fī l-lisān al-ʿarabī wa-l-lisān al-barbarī*)[582].

L'éloquence linguistique en arabe et en berbère (*wa-kāna šuǧāʿ^{an} wa-faṣīḥ^{an} fī (l)-lisān al-ʿarabī wa-l-maġribī*) reconnue du *mahdī* des Almohades dépassa les frontières du Maghreb occidental[583]. En effet, si l'on en croit l'écrivain Ibn Ḫallikān, notre personnage était également convaincu du bien-fondé d'utiliser la langue arabe, sans doute en complément du berbère, pour remplir les obligations en matière de rites musulmans. C'est en tout cas ce que nous croyons avoir perçu dans une notice pleine d'enseignements qui met en scène Ibn Tūmart et un certain ʿAbd Allāh al-Wanšarīsī :

580 Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 183. Voir une mention de *ʿuǧmat al-Maṣāmida* dans Ibn al-Ḫaṭīb, 1989 : 108.

581 Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 109.

582 Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 110.

583 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, V : 46.

> Ils {Ibn Tūmart et ʿAbd Allāh al-Wanšarīsī} se mirent d'accord qu'il {ʿAbd Allāh al-Wanšarīsī} ferait la prière du matin et il la dirait dans la langue pure (*bi-lisān faṣīḥ*) après l'emploi de la langue « barbare » et défectueuse (*istiʿmāl al-ʿuǧma wa-l-lukna*) à ce moment-là[584].

D'autres récits fournissent des informations de choix sur les origines tribales d'Ibn Tūmart. Nous en voulons pour exemple le cas d'un passage puisé dans la chronique d'al-Marrākušī et dans lequel on découvre les détails du lieu de naissance du *mahdī*, l'origine et le sens du nom tribal al-Harġa[585]. L'écrivain d'époque almohade donne ainsi un fragment plein d'enseignements : « Et Muḥammad, cet homme du Sūs qui était né là-bas dans un hameau (*ḍayʿa*) qui était connu {sous le nom de} Īǧlī an wārġan, était d'une tribu (*qabīla*) nommée Harġa de la branche (*qawm*) connue sous le nom d'Īsarġaynan/Īsirġīnan, et qui sont les chérifs dans la langue des Maṣāmida (*wa-hum al-šurafāʾ bi-lisān al-Maṣāmida*) »[586]. À propos du sens de l'anthroponyme Isarġan, notons qu'Abdellah Bounfour indique que le mot berbère provient du radical {RĠ} avec le sens générique de « les bénis »[587].

En relation avec les données qui viennent d'être exposées, nous souhaiterions préciser que la littérature hagiographique du Maghreb occidental procure le nom d'un savant appelé Yaḥyā b. Sarġīn al-Ṣanhāǧī. Selon l'éditeur du texte, Sarġīn peut signifier « don, générosité » et si on se base sur les dictionnaires de langue touarègue, on aurait les sens de « généreux, noble »[588]. À cela, on rappelera qu'al-ʿAzafī et Ibn Marzūq al-Tilimsānī évoquent respectivement les figures d'un certain Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq al-Sarġīnī originaire de Māssat et d'un juriste pieux ayant accompli le pélerinage (*al-faqīh al-ḥāǧǧ al-ṣāliḥ*) appelé Abū ʿUmar Maymūn b. Saʿīd al-Sarġīnī. Le second individu mentionné était originaire du pays (*bilād*) de Ǧanāta et provenait de la

---

584 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, V : 52 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 455, 459, 460, mentionne le nom de ʿAbd Allāh al-Wanšarīsī. Voir quelques vers dédiés à Ibn Tūmart dans al-ʿImād al-Iṣfahānī *al-kātib*, 1986, I : nº 70, 167.

585 Sur les difficultés d'allier l'origine tribale à la prétention au pouvoir politique au temps d'Ibn Tūmart, voir les observations de C. Hamès, 1991 : 115–119.

586 Al-Marrākušī, 1968 : 128 ainsi que le bref passage puisé chez Ibn al-Aḥmar, 1972 : 30 (ايسرغينن). L'auteur oriental Ibn al-ʿImād, 1986–1995, VI : 117, reprend les historiens du Maghreb médiéval pour dire qu'Ibn Tūmart était *Harġī Barbarī* ainsi que le chroniqueur égyptien al-Qalqašandī, s.d., V : 135 et ss., signalant que le *mahdī* était originaire des Harġa, fractions berbères maṣmūdiennes (*aṣluhu min Harġa min buṭūn al-Maṣāmida min al-Barbar*).

587 Voir A. Bounfour, 2005 : 118–119, transcrit Isarɣan.

588 Al-Tādilī, 1984 : 443 et note 391.

tribu des Sarāġina[589]. Ensuite, à l'extrémité sud du Maghreb occidental, dans la région de Māssa au début du 13e/XIXe siècle, on trouvait un ethno-toponyme répondant au nom de *tamāzīrt Īzargiyyn* (« pays des Īzargiyyn ») qui, selon l'éditeur du texte utilisé, pourrait peut-être constituer une forme dérivée du nom Sarġīn/Asarġīn. Mais dans ce cas et sans plus d'informations, il nous semble plus prudent d'en rester au stade de l'hypothèse[590].

En plus des éléments précédents, il serait tout à fait instructif de citer un fait curieux qu'il faudrait traiter avec précaution et qui concerne le terme berbère utilisé pour désigner « Arabe ». C'est dans le *Kitāb al-barbariyya* que l'on trouve le vocable *aserɣin* (pl. *iserɣinen*) équivalent du mot « Arabe » et *taserɣint* signifiant la « langue arabe », comme par exemple dans la phrase suivante : « S'il a prêté serment en arabe ou en berbère (*ula d taserɣint ay yeǧǧull ula d tamaziɣt*) »[591]. À première vue, ce qui peut frapper le lecteur c'est la similitude morphologique entre l'anthroponyme Sarġīn et le lexème *aserɣin*. Mais prenons garde aux étymologies, à priori aisées, et voyons ce que nous dit V. Brugnatelli à ce propos. Ce dernier chercheur est revenu sur la question pour expliquer que le nom *aserɣin* n'est pas parvenu par le truchement de l'emprunt mais sans doute par le biais d'un xénonyme autrefois répandu chez les Byzantins, donnant ainsi les mots « Sarrasin, Arabe ». En plus, sa démonstration se base en partie sur une recherche de W. Vycichl qui soutient, dans un développement consacré au traitement du terme « Arabes » en tant qu'équivalent de nomades et utilisé dans le dialecte berbère de Sīwa, que le mot berbère *aserɣin* viendrait probablement du copte *sarakēn-os*[592].

Après ce bref détour par l'anthroponymie et le lexique, indiquons qu'Ibn al-Ḫaṭīb livre quelques informations biographiques et généalogiques confirmant, entre autres points, la filiation d'Ibn Tūmart avec la fraction tribale des Harġa comme faisant partie des tribus maṣmūdiennes : « C'est un homme des Harġa parmi les tribus maṣmūdiennes (*qabā'il al-Maṣāmida*), il est connu

589 Al-ʿAzafī, 1989 : 55 ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 300.

590 Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 92, 94 (texte berbère)/39, 40 (traduction).

591 Sur ce point, voir V. Brugnatelli, 2013 : 274 ; *idem*, 2011a : 35, sur le terme *userɣin* (pl. *iserɣinen*) ; L. Souag, 2013b : 16, précise que le mot « *aserɣin* ‹ Bedouin, Arab › ».

592 Voir V. Brugnatelli, 2013 : 273 ; W. Vycichl, 2005 : 192, ajoute que le mot « Arabe » se dit aussi *Ārâb* (pl. *Īrābén*) dans le parler de Sīwa ; T.F. Mitchell, 2012 : 234/235, livre le terme *aṛábən* comme équivalent de « Arabes » dans le berbère de la région de Zouara ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº º154, 273, donnent le mot touareg *tārabt* pour signifier la « langue arabe ». À propos du berbère à Sīwa, voir R. Basset, 1890 : 15–18, sur les bases grammaticales ; L. Souag, 2013b : 15–26. Voir également Y. Benhima, 2009 : 213–221, sur les différentes modalités du nomadisme au Maghreb médiéval.

{sous le nom de} Muḥammad b. Tūmart, Dieu est le plus savant »[593]. Finalement, signalons en guise d'appoint documentaire que le chroniqueur tardif al-Zarkašī, en s'appuyant sur un ouvrage d'Ibn Saʿīd qu'il désigne par le titre d'*al-Bayān al-muġrib*, donne, outre la filiation tribale aux Harġa (*Īklīn min bilād Harġa*), les noms et surnoms du père d'Ibn Tūmart : « Ibn Saʿīd a raconté dans le *Bayān al-muġrib* que le père de notre protagoniste s'appelait ʿAbd Allāh, *tūmart* et *amġār* »[594]. Sur ce dernier point, on ne manquera pas de signaler que le chroniqueur al-Marrākušī révèle une information utile quant au terme *amġār* associé à Ibn Tūmart. En effet, il dit que le calife ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī avait eu de graves problèmes avec des *ayt* Ūmġār, proches parents du *mahdī* (*qawm min qarābat Ibn Tūmart yuʿrafūna bi-ayt Ūmġār maʿnāhu bi-l-ʿarabiyya banū ibn al-šayḫ*), qui avaient tenté d'assassiner le calife almohade[595].

En définitive, et pour clore ce chapitre dédié à Ibn Tūmart, on citera la remarque d'un certain Abū Ḥāmid au sujet de l'origine berbère de notre protagoniste. C'est en effet l'écrivain d'époque moderne Ibn Abī Dīnār (*ob.* 1092/1681 ou 1110/1698) qui compila l'information dans *al-Muʾnis fī aḫbār Ifrīqiyā wa-Tūnis* et au cours de laquelle il dit : « À chaque fois qu'Abū Ḥāmid voyait Ibn Tūmart, il disait que ce Berbère aurait dû avoir une nation/un État (*wa-kāna Abū Ḥāmid iḏā raʾā Ibn Tūmart yaqūlu lā budda li-hāḏā al-Barbarī min dawla*) »[596]. Ce qui nous a semblé intéressant dans cette dernière citation, c'est d'abord le fait qu'il est désigné par la *nisba* tribale de « berbère » ce qui n'est pas si courant qu'on le croit car les écrivains ont plutôt tendance à exposer des *nisba*-s tribales plus précises comme par exemple al-Maṣmūdī, al-Harġī, al-Hintātī ou al-Ṣanhāǧī. Puis, nous relevons la mention de ce personnage, symbole d'une période clé

---

593 Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 398. Voir Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 151, évoquant des *ṭawāʾif al-Maṣāmida* de l'Atlas alors qu'Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 131, signale des *Maṣāmidat al-faḥṣ* également dans l'Atlas ; al-Bādisī, 1993 : 118 (*ḥuǧǧāǧ min al-Maṣāmida*) ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 10, 19, mentionne des *ašyāḫ al-Maṣāmida* et *ašyāḫ qabāʾil al-Maṣāmida* d'époque almoravide ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 70 (*qabāʾil al-Maṣāmida*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 108 (*ṣuqūr al-Maṣāmida*) ; al-Qalqašandī, s.d., III : 359, 478, 504, V : 134, 135, 136, 152, 158, 191, évoque la *ṭāʾifa* des Maṣāmida ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 457 (*fuqahāʾ al-Maṣāmida*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 50, se réfère à un groupe de *fuqahāʾ al-Maṣāmida* à la fin de l'époque moderne.

594 Al-Zarkašī, 1998 : 6–7, 14. On observera qu'al-Zarkašī commet une erreur car *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib* a été composé par le chroniqueur de Fès Ibn ʿIḏārī alors qu'Ibn Saʿīd, écrivain andalousien, rédigea une œuvre intitulée *al-Muġrib fī ḥulā l-Maġrib*.

595 Al-Marrākušī, 1968 : 166. Sur le titre d'*amġār* porté par le père d'Ibn Tūmart, voir les commentaires de J.-P- van Staëvel, 2014 : 65–67.

596 Ibn Abī Dīnār, 1967 : 111. Sur cet auteur, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 705 (H.R. Idris).

dans l'histoire maghrébine, qui aurait dû diriger les destinées du Maghreb à la tête d'une *dawla* mais qui ne parvint pas à concrétiser cet objectif. Malgré la distance considérable entre le texte d'Ibn Abī Dīnār et le siècle d'Ibn Tūmart, il est captivant de voir comment un personnage aussi emblématique du Maghreb médiéval réussit à traverser les époques en conservant, jusqu'à un certain point, son aura intact.

1.15 Écrivains de l'Orient et de l'Occident musulmans, conservateurs de témoignages sur la langue berbère

Dans ce chapitre, où le caractère documentaire aura une place privilégiée, nous allons tenter de nous rapprocher au plus près des écrivains du Moyen Âge qui consignèrent des informations de type géo-historique sur le berbère d'une part, et des données concernant des faits relevant plutôt de la linguistique d'autre part. Il sera surtout question d'examiner des textes historiques, des ouvrages géographiques, des compilations littéraires, des œuvres juridiques, des corpus de botanique et des récits de voyage dans lesquels on trouve, çà et là, des matériaux susceptibles d'améliorer nos connaissances sur le berbère et les contextes spatio-temporels de son usage.

La première notice que nous proposons au lecteur est issue d'un ouvrage rédigé par un écrivain non ibadite mais qui s'est longuement intéressé au milieu des Ibadites. Il s'agit d'Ibn al-Ṣaġīr qui nous a laissé une histoire détaillée du règne des souverains rustumides de Tāhart, dans l'ouest du Maghreb central[597]. Dans son ouvrage, il met en scène un personnage sur lequel on émet un avis à propos de la vocalisation correcte de son nom. Voici ce que nous raconte Ibn al-Ṣaġīr :

> Il y avait un homme appelé ʿAbdi Allāh b. al-Lamṭī (*wa-kāna rağul yuqālu lahu ʿAbdi Allāh b. al-Lamṭī*) […]. Chez les Huwwāra, il y avait beaucoup d'individus qui s'appelaient ʿAbdi Allāh, avec la *kasra* sous la *dāl* et c'était le nom de l'homme (*wa-kāna kaṯīr min Huwwāra mimman ḥaḍḍ yatasammā bi-ʿAbdi Allāh bi-kasr al-dāl wa-kāḏā ism al-rağul*)[598].

597 Sur cet historien, voir T. Lewicki, 1961b : 105–106 ; *EI*², sub nomine, III, 1975 : 924 (T. Lewicki) ; U. Rebstock, 1983 : 141–234, sur les Rustumides de Tāhart ; F. Mahfoudh, 2012 : 162–166 ; R. Rouighi, 2011a : 82–84.

598 Ibn al-Ṣaġīr, 1907 : 44–45/108–109 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 376. Quant à al-Zarkašī, 1998 : 189, Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 56 et al-Wanšarīsī, 1981–1983, III : 280, VI : 75, ils signalent des *bilād Huwwāra* alors qu'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 17 et les *Mafāḫir al-Barbar*,

Certes l'information précédente est indirectement liée à nos préoccupations immédiates mais nous croyons qu'elle a le mérite de renforcer l'idée selon laquelle les milieux intellectuels, et plus particulièrement les chroniqueurs maghrébins du Moyen Âge, étaient réellement sensibles aux questions de langue. De fait, la notice offre un détail relatif à un personnage qui était bien d'origine berbère puisqu'il est dit qu'il appartenait à la confédération tribale des Huwwāra[599].

Dans un livre consacré à l'histoire de Ceuta et ses environs mais dont on ne connaît pas le nom de l'auteur[600], nous recueillons un détail intéressant dans la notice biographique consacrée à Muḥammad al-ʿAbbāsī. Il est dit que ce dernier avait été prédicateur (*ḫaṭīb*) de la mosquée d'Afrāk localisée à Ceuta[601]. Le terme *afrāk*, que nous avons déjà évoqué plus haut au moment d'étudier la facette linguistique d'Ibn Ḫaldūn, est construit sur la racine berbère {FRG} dont les sens sont par exemple « clôturer », « enclore ». Au Maroc atlassien, le mot *afrag* signifie, entre autres choses, « haie sèche », et en Kabylie, nous avons *efreg/afrag* (pl. *tufergin*) en tant que « clôture, haie, séparation » mais aussi avec le sens de « cour, maisonnée, unité domestique (délimitée par la même haie ou le même muret), unité d'habitation, famille élargie »[602]. En plus de la notice livrée par le texte cité, on relève le même nom toponymique chez Ibn ʿIḏārī dans une mention relative au souverain almohade ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī et la bataille qu'il livra à Aġmāt. En 524/1129, son armée aurait tué plus de trois milles combattants dont la plupart était des Noirs (*Sūdān*), et la dispersion de l'armée ennemie se serait produite dans un lieu appelé Afrāk (*fa-*

1996 : 260, parlent d'un *balad Huwwāra*. Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 220, VII : 73, 202 (*ǧabal Huwwāra*) ; al-Qalqašandī, s.d., III : 151, 170, V : 7, 72, 79, 91, XIV : 189 (*qabīla* des Huwwāra).

599 Voir par exemple Ibn Ḥazm, 1962 : 497, 498, sur les Huwwāra.

600 Sur ce texte, voir l'Introduction à l'édition de la *Bulġat al-umniyya wa-maqṣid al-labīb fīman kāna bi-Sabta fī l-dawla al-marīniyya min mudarris wa-ustāḏ wa-ṭabīb*, 1984 : 5–19.

601 *Bulġat al-umniyya wa-maqṣid al-labīb fīman kāna bi-Sabta fī l-dawla al-marīniyya min mudarris wa-ustāḏ wa-ṭabīb*, 1984 : 43. D'après F. Corriente, 1998 : 272, 275, le terme *afrag* est également documenté en al-Andalus ; O. Bencheikh, 1995–1996 : 171–172, *afrāk*, *afraq*, *afrāq*, *afrāǧ* ; *EB*, sub voce, II, 1985 : 206 (S. Chaker) ; I. Ferrando, 1997 : 111, sur *āfrāg* parmi les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin.

602 A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 108, « Champ. *Afarag* » dans l'Ahaggar ; É. Laoust, 1920 : 3, « *afräg*, haie sèche de buisson épineux » ; *idem*, 1930 : 176, *afrag* ou « barrière de jardin » ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 221 : *efreg/afrag* avec le sens générique d'« espace clos » dans le domaine kabyle ; M. Kossmann, 1999 : § 430, 162, sur divers termes élaborés à partir du radical {FRQ} ; R. Basset, 1885b : 33, *ifarag* ou « bossu » dans les oasis du sud-ouest algérien ; M. Kossmann, R. Elghamis, 2014 : 81, 85, *afărag net*, « son jardin » en touareg.

ittaṣalat al-hazīma bi-mawḍiʿ Afrāk)[603]. Enfin, chez Ibn al-Qaṭṭān, on relève le nom du toponyme sous la forme d'Afrāǧ Yūsuf b. Waġwād situé sur la route d'Aġmāt à Marrakech, dans le récit de la campagne militaire signalé par Ibn ʿIḏārī. Si l'on en croit le chroniqueur mentionné, nous savons que des soldats d'origine « guinéenne » participèrent à une importante bataille dans la région d'Aġmāt. L'écrivain donne certains détails qui nous paraissent utiles de reproduire dans les lignes suivantes :

> Des gens d'Aġmāt furent tués dans un grand massacre ; au cours de celui-ci, trois milles {soldats} noirs de « Guinée » (*wa-māta fīhā min ǧināwa ṯalāṯat ālaf aswad*) moururent ; la déroute continua jusqu'à ce que les Almohades, que Dieu le Très-Haut les honorent, arrivèrent au *afrāǧ* Yūsuf b. Waġwād où ils passèrent la nuit du jeudi[604].

La notice offerte au lecteur prouve jusqu'à un certain point la place non négligeable des contingents de soldats noirs *ǧināwa* dans les rangs des armées maghrébines au Moyen Âge. Il y a d'ailleurs fort à parier que ces unités étaient parmi les premières à engager les combats contre l'ennemi mais ils étaient aussi chargés de fermer la marche des colonnes militaires.

À presque deux siècles d'intervalle, Ibn Rušayd (*ob*. 721/1321)[605], célèbre juriste, prédicateur et voyageur de Ceuta, nous a laissé un récit de voyage (*riḥla*) intitulé *Milʾ al-ʿayba bi-mā ǧumiʿa bi-ṭūl al-ġayba fī l-wiǧha al-waǧīha ilā l-ḥaramayn Makka wa-Ṭayba* dans lequel il a consigné une foule de renseignements sur divers territoires du monde arabo-musulman. Au cours d'une notice consacrée à la description du camp de l'émir de La Mecque, il rend compte de la présence du terme *afrāk* dans la narration. Mais voyons plutôt ce que nous dit le géographe de Ceuta :

> Ce campement (*arāk*) était entouré de galeries et celui-ci est appelé par les gens du Maghreb *afrāk* dans leur langue (*bi-luġatihim afrāk*), et il a des noms divers [...][606].

603 Ibn ʿIḏārī, 1983 : 84. Sur les esclaves et les soldats noirs incorporés aux structures politico-administratives almoravides et almohades, voir C. El Hamel, 2013 : 120–122, 122–124.

604 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 158. Voir É. Laoust, 1942 : nº 252, 283, avec les sens de « barrière, haie de broussaille épineuse formant enclos pour le bétail » ; le second élément du *nasab* pourrait être mis en relation avec le nom berbère Uġūwāl, soit « avoir la peau foncée ».

605 Sur cet écrivain, voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 933–934 (R. Arié).

606 Ibn Rušayd, 1988 : 96. L'éditeur signale une coupure dans le passage en question.

Enfin, nous terminerons ces développements consacrés au terme *afrāğ* en signalant un renseignement relevé dans *al-Tašawwuf ilā riğāl al-taṣawwuf wa-aḫbār Abī l-ʿAbbās al-Sabtī* d'al-Tādilī. Cette source hagiographique fait état de la présence d'un site appelé Īfrağān (nom pluriel) dans la région de Tādlā. Au singulier, nous avons le mot *īfrīg*, équivalent de la « haie qui entoure le jardin »[607].

Dans l'Andalus du 6e/XIIe siècle, nous comptons également sur l'œuvre du botaniste sévillan Abū l-Ḫayr al-Išbīlī qui a laissé une bonne quantité de données sur les noms de plantes en berbère. Cela dit, au cours d'une notice consacrée au grain du *Tamarix africana* (F.), l'écrivain de Séville livre quelques détails de géographie linguistique sur la langue des Maṣmūda au Maghreb occidental. Voici ce qu'il nous enseigne :

> *tākūt* : c'est un nom ambigü que l'on donne au grain de tamaris et la majorité des gens de la côte nord-africaine l'appelle *tākawt* [...]. Un vieillard maṣmūdien des gens de Naffīs m'a dit (*aḫbaranī šayḫ maṣmūdī min ahl Naffīs*), quand je lui ai posé la question sur cette plante de leur pays : « chez nous, son nom est *tīkūt* » (*ismuhu ʿindanā tīkūt*) ; et lorsque je l'ai questionné sur le grain de tamaris, il m'a dit : « son nom est *tīkawt* »[608].

Dans le sillage du renseignement fourni précédemment, précisons que le botaniste de Séville livre une information presque similaire sur la plante *tākūt* et son usage pour la tannerie à Aġmāt : « Les gens de la côte nord-africaine la connaissent sous le nom de *tākūt*, et le *tākūt* est utilisé pour tanner les peaux aġmātiennes (*al-ğulūd al-aġmātiyya*) »[609]. D'ailleurs, on rappellera ici que le

607 Al-Tādilī, 1984 : 268.

608 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1076, 103 ; ʿAbd al-Malik b. Zuhr, 1992 : 109/126 (*tākūt*) ; *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 569, 92, *tikiwt*, « euphorbe lactiforme » ; ʿAbd al-Razzāq al-Ğazāʾirī, s.d. : 42, *tākūt* ; *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1970 : 97, signale une localité appelée *Tākūt* probablement située au nord-est de l'actuelle Algérie. Notons que selon É. Laoust, 1920 : 473–474, il existe le nom *tikawt* dans l'Atlas marocain ; M. Alahyane, 2004 : 10–11, signale le terme *tikiwt* dans la région de Lakhsass (Anti Atlas occidental), qui est un type d'euphorbe cactacée ; R. Oßwald, 1986 : 69 ; sur le mot *tākūt* dans la *Tuḥfat al-aḥbāb fī nihāyat al-nabāt wa-l-aʿšāb*, voir G. Salmon, 1906 : 10, « اتيل, *atīl*, c'est le *tâkaoût*, تاكوت ».

609 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 2359, 251 et nº 3813, 449. Sur le *tākūt*, voir les renseignements tirés d'un glossaire botanique du début du 11e/XVIIe siècle dans *Die Namen der Heilmittel nach Buchstaben*, 2002 : nº 12, 231 (*farbiyūn*), nº 19, 235 et nº 9, 272, « Volfsmilch » ; R. Dozy, 1967, I : 139, *tākūt*, « euphorbe » ; H. Venzlaff, 1977 : 49–50, sur le rôle du *takūt*/*takāwt* dans la pharmacopée marocaine ; M. Beaussier, 2006 : 98, « *takūt*, s.m., Euphorbe ».

géographe al-Bakrī avait déjà indiqué à la fin du 5e/XIe siècle que le *tākūt* d'Aġmāt était fameux pour la préparation des peaux de Ghadamès (*al-ǧild al-ġadāmisī*)[610]. Enfin, et nettement plus éloigné dans le temps, ajoutons que dans la compilation écrite puis imprimée en l'année 1318/1900 par le savant marocain ʿAbd al-Salām b. Muḥammad al-ʿAlamī al-Fāsī, on note qu'à Fès la plante dite *ʿuḏba* est désignée sous le nom de *tākūt* (*ʿuḏba : tusammā bi-Fās tākūt*)[611]. À ce propos, on peut suggérer, avec toutes les précautions d'usage, que l'auteur semble assumer que le terme berbère était d'un emploi relativement courant dans le parler de Fès et sa région.

Au milieu du 6e/XIIe siècle, le géographe arabe de Grenade al-Zuhrī[612], au moment d'aborder la question des animaux présents, çà et là, au Maghreb, nous entretient sur le porc-épic et son nom en langue berbère : « Dans ce pays, il y a le porc-épic (*al-ḍurbān*) ; le pluriel est *ḍarāyb* (comme cela) et les Berbères (*al-Barbar*) lui donnent le nom de *yārwī* »[613]. Plus loin, dans le récit, il s'arrête sur la provenance linguistique du terme botanique « argane », ou *Argania spinosa* (L.), lorsqu'il parle de « l'huile d'argane » (*zayt arǧān*), et indique que cette expression est employée dans le dialecte des Maṣmūda (*luġat al-Maṣāmida*)[614].

En étroite connexion avec l'activité des écrivains arabo-musulmans ayant eu à cœur de compiler des informations sur les « raretés et étrangetés » du monde, il faut mentionner une notice recueillie chez le géographe grenadin

610 Al-Bakrī, 1965 : 152/291 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 207 ; al-Qazwīnī, s.d. : 57. Sur Ghadamès, voir des mentions dans Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 87/62 et Ibn Baṭṭūṭa, 1997, IV : 436. Selon R. Dozy, W.H. Engelmann, 1974 : 280, le mot *Guadameci*, de l'arabe *ġadāmisī*, serait également un arabisme espagnol signifiant « tapisserie de cuir doré, vêtements dorés ».

611 ʿAbd al-Salām b. Muḥammad al-ʿAlamī al-Fāsī, s.d. : 91 ; Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 90 (texte berbère)/37 (traduction), note le nom d'un village appelé Tīkiyūt dans la région de Māssa.

612 Sur ce géographe, voir *EI*², sub nomine, XI, 2005 : 611 (H. Ferhat).

613 Al-Zuhrī, 1968 : § 309. Signalons que le *ḍarbān* est également utilisé dans certains médicaments d'origine animale au Maroc (H. Venzlaff, 1977 : 158–160).

614 Al-Zuhrī, 1968 : § 316 ; ʿIyāḍ b. Mūsā, 1982 : 140 (*bilād al-Maṣāmida*) ; Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1630, 156, évoque aussi le *bilād al-Maṣāmida* comme étant une région où le *ḥinnāʾ* pousse alors qu'Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 163, Ibn ʿIḏārī, 1983 : 68, Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 147 et Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, III : 191, mentionnent un *ǧabal al-Maṣāmida* ; al-Qalqašandī, s.d., V : 152 (*diyār al-Maṣāmida* au nord du Maghreb occidental), 173, 189 (*bilād al-Maṣāmida*) ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 181/192, signale que des *bilād al-Maṣāmida* prêtèrent serment de fidélité envers Muḥammad b. Abī ʿĀmir al-Manṣūr en 375/986 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 21 (*bilād al-Maṣāmida*) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 27 (*bilād al-Maṣāmida*). En outre, on relève une information relative aux *qabāʾil ahl ǧabal al-Maṣāmida* dans Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 131. Sur les renseignements fournis par al-Zuhrī, voir D. Bramon, 1991 : 53, 55.

Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī al-Andalusī (*ob.* 565/1169). Les renseignements consignés par l'auteur concernent une comparaison faite entre les coutumes vestimentaires et religieuses des habitants de l'île de Qarqara et les Berbères. Ces faits sont signalés dans le contexte de l'île appelée Gorgades, se trouvant soit dans l'archipel des Canaries, soit au large de l'actuelle Guinée-Équatoriale (île de Fernando Poo). Voici le fragment textuel tel qu'il a été transmis dans l'œuvre intitulée *al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿağāʾib al-Maġrib* :

> Et ces prisonniers racontèrent que derrière eux, il y a une île qui est appelée Qarqara ; les vêtements de ses habitants ressemblent à ceux des Berbères et leur prière est semblable à leur prière (*libāsuhum šibh libās al-Barbar wa-ṣalātuhum miṯl ṣalātihim*) ; ils ont des armes et habitent vers la partie occidentale de cette île que mon livre mentionne[615].

Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, chroniqueur andalousien et auteur d'un ouvrage consacré à l'histoire du Maghreb durant une partie de la période almohade, fournit un renseignement intéressant, peut-être même en rapport avec les données glanées chez Ibn al-Qaṭṭān quand il évoque la question cruciale de la traduction de l'arabe vers le berbère et vice-versa dans un contexte religieux. Celui-ci est emprunté à un savant et homme pieux répondant au nom d'Abū Muḥammad ʿAbd al-Wāḥid b. ʿUmar qui était, paraît-il, connu pour être un prédicateur capable de s'exprimer aussi bien en langue arabe qu'en langue occidentale (*wa-qāma fīhim al-šayḫ al-zāhid al-marḥūm Abū Muḥammad ʿAbd al-Wāḥid b. ʿUmar ḫaṭīb*^an^ *bi-l-lisān al-ʿarabī tāra wa-uḫrā bi-l-lisān al-ġarbī*)[616]. Outre cette dernière indication, voyons maintenant une autre notice consacrée au même personnage et fournie par le chroniqueur maghrébin :

> Le *šayḫ* et ascète Abū Muḥammad ʿAbd al-Wāḥid b. ʿUmar fit d'abord le prêche en langue occidentale (*bi-l-lisān al-ġarbī*) puis il l'expliqua aux Almohades dans leur langue (*fī lisānihim*) et leur manifeste, puis il glosa cela en langue arabe (*bi-l-lisān al-ʿarabī*) aux gens concernés par cette chose[617].

615 Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī al-Andalusī, 1992 : 163/263–264 et note 21. Sur cet écrivain et quelques données ethnographiques concernant le Maghreb, voir I. Bejarano Escanilla, 1992 : 51–52, 57–58.

616 Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 411.

617 Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 434.

Si la documentation précédemment utilisée consigne des données de choix, n'oublions pas que les sources historiques sont aussi aptes à noter des informations relatives à la langue berbère sous la forme d'allusions, c'est-à-dire sans explication totale du fait recherché, en indiquant la formule « dans leur langue ». Dans ce sens, signalons que d'après l'écrivain Ibn ʿAbd Rabbihi, le personnage connu sous le nom de Ḥā-Mīm *al-muftarī*, et fils de Mann Allāh, soit « Grâce de Dieu », réussit à regrouper autour de lui les Ġumāra qui en firent un véritable prophète. Ce dernier, qui vécut dans la première moitié du 4e/xe siècle, mit en place une formule de lecture religieuse dans une langue qui sans que cela soit dit clairement était le berbère : « Il établit pour eux un Coran dans leur langue (*wa-waḍaʿa lahum Qurʾānan bi-lisānihim*) »[618]. Cette dernière référence, que nous avons eu l'occasion de traiter plus haut, avait déjà fait l'objet d'un commentaire presque identique de la part du géographe andalousien al-Bakrī.

Outre l'information antérieure, rédigée sous forme d'insinuation, signalons qu'Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī s'est également préoccupé de mentionner les habitudes linguistiques des habitants de Djerba sous une forme indirecte et avec son lot de critiques. À propos des Ḫawāriǧ de l'île, il élabore une brève description marquée par le sceau du préjugé : « Elle est habitée par un groupe de Kharédjites ; la méchanceté et l'hypocrisie sont présentes dans leur tempérament et ils ne parlent pas la langue arabe (*wa-lā yatakallamūna bi-l-ʿarabiyya*) »[619]. Plus à l'Orient de la région de Djerba, le géographe arabe revient sur les origines et les mœurs des Berbères de Ghadamès : « Ces gens sont des Berbères musulmans et parés du *liṯām* selon la coutume des Berbères

---

618 Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 191 (avec mention d'un *ǧabal Ḥā-Mīm*, près de Tétouan), al-Bādisī, 1993 : 111, Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 255, Ibn al-Aḥmar, 1972 : 66, *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 167/177, Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 53, 68 et *idem*, 2000–2001, VII : 25, signalent un *bilād Ġumāra* ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 232, 235, 250, 338 (*bilād Ġumāra* et *ǧibāl Ġumāra*) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 190 (*ǧabal Ġumāra*) ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 249, 533 et *idem*, 1983 : 101/93, 188/171, à propos d'un *ǧabal Ġumāra* dans la région de Fès et des *bilād Ġumāra* dans la zone de Bādis ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, I : 213 (*arḍ Ġumāra*) ; Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : 110, 298, 513, al-Ḍabbī, 1885 : 30, Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 130, Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 306, VII : 288, Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 80, 81, Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 293 et Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 248, citent le *ǧabal Ġumāra*, les *ǧibāl Ġumāra* et les *bilād Ġumāra* ; al-Muqaddasī, 1906 : 56, 218 ; *idem*, 1950 : 6/7, 26/27 (*balad Ġumār*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 447. Sur ce personnage singulier de l'histoire du Maghreb médiéval et les Ġumāra, voir R. Basset, 1910 : 51–52 ; H. Ferhat, 1994 : 37–41 ; *EB*, sub nomine, XX, 1998 : 3110–3119 (G. Camps-J. Vignet-Zunz) ; M. Mezzine, J. Vignet-Zunz, 2014 : 80–83, sur les vicissitudes de l'islamisation des *bilād Ġumāra*.

619 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 158.

sahariens lamtuniens (*wa-ahluhā Barbar muslimūn mulaṯṯamūn ʿalā ʿādat Barbar al-ṣaḥrāʾ min Lamtūna*) »[620].

Dans l'ouvrage consacré à l'histoire des Fatimides composé par le *dāʿī* Idrīs ʿImād al-Dīn (*ob.* 868/1472)[621], nous relevons quelques informations valables concernant la toponymie berbère du Maghreb. Au cours d'une notice relative à une campagne militaire du calife fatimide al-Qā'im bi-amr Allāh (*ob.* 334/946), on signale qu'il s'arrêta dans la localité de Tāġšimut (*fa-nazala bi-mawḍiʿ Tāġšimut*) puis avança vers un lieu appelé Zabarqa/Zabraqa qui selon l'écrivain pro-fatimide serait l'équivalent du nom berbère Aġīt (*wa-zaḥafa ilā Zabarqa/Zabraqa wa-tuʿrafu bi-Aġīt wa-huwa ismuhā bi-l-barbariyya*)[622]. À titre comparatif[623], indiquons que dans la chronique d'Ibn ʿIḏārī, on trouve la mention d'une campagne réalisée par les Fatimides en direction du *ḥiṣn* d'Aġzar sur le site de Barqaǧāna, et dans laquelle on note la localité de Tāmġalt. Cette dernière information pourrait être mise en relation avec le toponyme Tāġšimut mais pose plusieurs problèmes notamment en ce qui concerne la graphie flottante de nombreux toponymes berbères, la localisation précise des noms de lieux et la question de la transmission des informations d'un texte à un autre[624].

620 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 427 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 241–242, évoque les Lamtūna et les Ṣanhāǧa en tant que souverains dits *al-Mulaṯṯamūn* ainsi qu'Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 114, 168, 170, 180, 199, concernant le binôme Lamtūna - Ṣanhāǧa ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 25, cite un *ṣaḥrāʾ bilād al-Sūdān*. Signalons qu'un écrivain du début du 12e/XVIIIe siècle comme Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 365, parle des *Ṣanhāǧat Lamtūn banī Tāšufīn* d'époque almoravide et le chroniqueur tardif Abū Rās al-Nāṣir, 2005 : 99, précise les faits suivants : *Ṣanhāǧat Lamtūna wa-hum masākinuhum bayna al-Barābira wa-l-Sūdān*. À propos du berbère de la région de Ghadamès, J. Lanfry, 1973 : 183, indique que le terme *lamṭien* signifie « Les Touaregs en général, nom générique des populations berbères nomades qui fréquentent Ghadamès » ; R. Oßwald, 1986 : 25–33, 37–41, 139–145, 156–159, 283–286, 388–390, sur les Ṣanhāǧa sahariens au Moyen Âge.

621 Sur cet écrivain, voir l'Introduction au texte d'Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985 : 15–18.

622 Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985 : 222.

623 Ce bref développement nous est suggéré par la note 130 de l'édition du livre d'Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985 : 222.

624 Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 192–193 ; al-Yaʿqūbī, 1892 : 358, sur le peuplement des environs de Fès : « À l'extrémité de Fès se trouve une ville appelée [...] habitée par les Barqasāna, tribu d'anciens Berbères (*wa-ʿalā ṭaraf Fās madīna yuqālu lahā* [...] *taskunuhā Barqasāna qawm min al-Barbar al-qudum*) » ; al-Bakrī, 1965 : 67/139, dit que Tāhart la « vieille » correspondrait à un fort appartenant aux Barqaǧāna (*Tāhart al-qadīma wa-hiya ḥiṣn li-Barqaǧāna*) et 158/300 (برقجانة), sur le fait que les Barqaǧāna peuplaient la ville d'Awdaġust. Sur cette tribu, voir U. Rebstock, 1983 : 151 ; A. Ben Hamadi, 2004 : 169 et ss. ; C. Aillet, 2011 : 50 ; Y. Benhima, 2011 : 320–321, qui affirme « Or, on sait maintenant que ce

Un peu plus loin, Idrīs ʿImād al-Dīn poursuit son récit détaillé de la campagne militaire de Zabarqa/Zabraqa, et à un moment donné, il réfère à une action menée par les femmes du site durant des combats. Le fragment montre, s'il en était encore besoin, que les régions où le berbère était en usage constituaient sans doute une part importante de la géographie linguistique du Maghreb. Donnons le passage tel qu'il nous est parvenu :

> Les femmes de Zabarqa/Zabraqa commencèrent à frapper sur les tambours de basque et les poussèrent au combat ; et elles élevèrent leurs voix en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) afin d'encourager les hommes[625].

Dans sa célèbre compilation intitulée *al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ǧāmiʿ al-muġrib ʿan fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*, le juriste maghrébin al-Wanšarīsī (*ob.* 914/1508)[626] aborde la question épineuse de la pratique de l'islam dans les milieux berbères par le prisme de la langue arabe, maitrisée ou non. Il évoque ainsi le thème de la réalisation correcte des prières dans une *fatwā* qui avait été donnée par Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Ḥalabī, *faqīh* d'Alger, après avoir interrogé le fameux juriste et mathématicien Abū l-Qāsim al-ʿUqbānī. Cette consultation juridique concernait le problème crucial de l'utilisation, on non, de la langue arabe dans l'observance quotidienne de l'islam au sein de milieux berbérophones. La réponse élaborée à l'issue de l'exposition de la *fatwā*, bien que tardive car datant du 9e/xve siècle, est néanmoins intéressante car elle pose de nouveau le problème de la maîtrise de la langue arabe face à la langue berbère en ce qui concerne les pas à suivre dans l'accomplissement de la prière rituelle. Mais voyons ce que nous apprend al-Wanšarīsī :

> Celui qui ne connaît pas la langue arabe peut faire le *duʿāʾ* de sa prière en langue berbère (*man lā yaʿrifu al-ʿarabiyya yadʿū bi-l-barbariyya fī ṣalātihi*) ; quelques-uns d'entre eux furent interrogés au sujet de celui qui ne connaît pas la langue arabe (*lā yaʿrifu al-ʿarabiyya*) et s'il peut faire le

---

terme, Barqasāna ou Barqaǧāna (dont on ne connaît pas l'étymologie), a été employé au Maghreb au Haut Moyen Âge pour désigner des populations chrétiennes autochtones ».

625 Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985 : 223 (زبرقة). Dans al-Marrākušī, 1968 : 211–212, on découvre une histoire similaire pour l'époque almohade lorsque des femmes, célébrant une prédiction d'Ibn Tūmart qui se réalisa, firent une sortie à Tīnmallal et « déclamèrent dans leur langue des mots qui ont le sens de (*wa-yaqulna mā maʿnāhu bi-lisānihim*) : ‹ notre Seigneur, le *mahdī*, a dit vrai et nous témoignons qu'il est le véritable imam › ».

626 Sur ce juriste maghrébin, voir *EI²*, sub nomine, XI, 2005 : 153–154 (V. Lagardère). Cet éminent spécialiste de *fiqh* est également cité par Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 67 (*al-imām al-Wanšarīsī muʾallif al-Miʿyār*).

> *duʿāʾ* de sa prière en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) ou non ? Il a répondu : « il a dit bien sûr {car} Dieu est le plus savant dans chaque langue » (*Allāh aʿlam bi-kull luġa*)[627].

En concordance avec les données précédentes, il serait constructif, croyons-nous, de fournir quelques éléments issus d'une notice tirée d'un ouvrage de *fatāwā* et de *nawāzil*, dans laquelle on retrouve une fois encore la problématique de la langue berbère au prise avec l'arabe. L'histoire en question, au contenu relativement complexe et non exempte de difficultés quant à sa compréhension, concerne l'usage adéquat du serment (*yamīn*) dans certains contextes culturels et linguistiques. Cette notice se trouve répertoriée dans un chapitre intitulé « Des serments et des vœux (*bāb al-aymān wa-l-nuḏūr*) ». Voyons sans plus attendre la teneur du récit qui relève, comme nous venons de l'indiquer, du genre juridique articulé sur le système de la question (*wa-suʾila*) et de la réponse (*fa-aǧāba*) :

> On a demandé (*wa-suʾila*) à Ibn ʿArafa sur celui qui jure en langue non arabe (*bi-l-ʿaǧamiyya*) et il a dit : « *ur yakamm/ur īkamm* dont le sens en langue berbère est 'mauvais serment'/'non pacte' (*wa-maʿnāhā bi-l-barbariyya yamīn sawʾ*) ; est-ce qu'on est astreint à trois ou un {serment} ? Et en l'absence de l'intention (*al-niya*), est-ce que cela conduit à {l'usage de} la coutume (*ʿurf*) si {le mauvais serment} se réalise ? Est-ce qu'il faut qu'une communauté considérable dans la coutume (*ʿurf*) le comprenne et l'utilise ? Il répondit (*fa-aǧāba*) : Dieu soit béni, l'obligation responsabilise celui qui l'énonce, et en l'absence d'intention, la coutume (*ʿurf*) repose sur celui qui a prononcé le serment (*al-ḥālif*) et non sur les autres même si elle était considérable ; s'il n'est pas coutume (*ʿurf*), {la responsabilité retombe} sur la tradition (*sunna*) la moins importante de cette énonciation par rapport à ce qui lui est arrivé dans leur langue (*fī luġatihim*) »[628].

Comment interpréter sommairement les données qui viennent d'être exposées ? Ainsi que nous l'avons signalé, le texte appartient à la littérature juridique et en tant que tel il est sujet à des contraintes structurelles mais cela

627 Al-Wanšarīsī, 1981–1983, I : 186. Voir une brève allusion à cette question dans D. Aïssani et collaborateurs, 2011 : 194.

628 Ibn Ḫantāš al-Masīlī, 2011 : 16 (اريكم). Malgré l'explication fournie par le texte arabe, nous devons reconnaître notre incapacité à donner une interprétation plus historique et institutionnelle du terme examiné.

n'empêche pas d'y puiser quelque matière en relation avec la langue berbère. Nous pouvons suggérer au moins deux niveaux d'analyse à propos des renseignements obtenus. Le premier concerne l'aspect juridico-religieux puisqu'il est question de comportement en matière de serment pris dans des situations concrètes. Dans ce cas, on est frappé par une espèce de mouvement de va-et-vient entre le respect théorique de l'engagement pris au moyen du *ḥilf* (« serment »), voire de celui qui prononce le serment (*al-ḥālif*), la non application de cette obligation et la présence, pour ainsi dire normale, de la notion de coutume (*ʿurf*) comme un espace non balisé, situé entre la norme islamique et les usages « extérieurs » à ladite norme[629]. Le deuxième aspect concerne la question linguistique : un serment est-il valable s'il a été pris dans une langue non arabe (*al-ʿaǧamiyya*), à savoir la langue berbère (*al-barbariyya*) ? Tout cela constitue, sans nul doute, une question compliquée qui ne cessa de défrayer la chronique des discussions parmi les savants musulmans.

Nous avons vu plus haut que dans une *fatwā*, il avait été demandé s'il était possible de faire le *duʿāʾ* dans une langue autre que l'arabe. Dans le cas présent, nous voyons que la formule berbère utilisée pour désigner le « mauvais serment », voire l'idée de « non pacte », est, sauf erreur de notre part *ur yakamm*/ *ur īkamm* ?[630], qui traduit une situation reflétée par l'auteur du texte dans un contexte juridique précis. Il s'agit donc d'une information supplémentaire sur les vicissitudes de la langue berbère qui permet, malgré la sécheresse de la matière, d'en savoir un peu plus sur la position et l'usage de cette langue dans un domaine aussi sensible que le droit musulman.

Dans un contexte presque similaire mais à quelques siècles d'intervalle, on relève, dans un document dit *taʿqqītt* du *qᵊṣar* de Lᵊgāra (Tafilalt) et daté du 13ᵉ/XIXᵉ siècle, quelques explications concernant le dispositif du serment (terme arabe berbérisé : *lḥlūf*) comme modalité juridique notamment en matière de vol. Le passage en question est intéressant car il spécifie certains aspects de la mise en pratique de normes concrètes : « L'énoncé du serment doit être rendu ainsi : ‹ je prends Dieu à témoin qu'un tel m'a volé › (*wa-lafẓ lḥlūf qawlihi : šahādthu bi-llāh illā fulān sraqnī*) »[631].

Notons que si les textes historiques, les ouvrages géographiques, les livres de botanique, les sources juridiques apportent des données utiles sur la langue

629 Sur la question du *ʿurf*, il existe une abondante bibliographie. On lira par exemple l'étude de L. Blili, 2006 : 61–63, basée sur le recueil juridique d'al-Wanšarīsī.

630 La particule *ur* est peut-être celle correspondant à une forme de négation qui permettrait de traduire l'expression berbère par « non pacte » plutôt que par « mauvais serment ». Mais il ne s'agit là que d'une hypothèse fragile que les linguistes-berbérisants pourront sans aucun doute confirmer ou rejeter.

631 Passage édité et traduit par L. Mezzine, 1987 : 137 (texte arabe-berbère)/189 (traduction). Nous avons pris la liberté de modifier légèrement la traduction de L. Mezzine.

berbère, son usage et ses variantes régionales, il faut indiquer que de telles informations apparaissent parfois, au détour de poèmes compilés dans la documentation littéraire maghrébine. Nous en voulons pour preuve le cas de ʿAbd Allāh *al-kafīf* al-Zarhūnī[632], écrivain originaire de Meknès et contemporain du sultan mérinide Abū l-Ḥasan, qui composa une *Malʿaba* dédiée à rassembler des vers en arabe dialectal, et dans laquelle on relève quelques lexèmes communs en berbère. Muḥammad b. Šarīfa, éditeur du texte cité, a fourni une étude intéressante sur les dialectalismes et le lexique berbère qui y sont contenus. Le savant affirme que la langue utilisée coïnciderait probablement avec celle des *azǧāl* andalousiens, tout en insitant également sur les similitudes présentes entre l'arabe d'al-Andalus et l'arabe marocain au Moyen Âge[633]. D'après M. b. Šarīfa, son auteur était peut être originaire de la région des Ǧᵊbāla, au nord du Maroc. Il fonde cette affirmation sur quelques caractéristiques linguistiques relevées dans la *Malʿaba*. De cette façon, il a constaté l'existence de quelques traits spécifiques bien présents dans les dialectes arabes contemporains des Ǧᵊbāla. Il s'agit par exemple de la chute du phonème *h* dans les pronoms personnels suffixes : *minnā* au lieu de *minhā* (« d'elle »), *ʿindam* au lieu de *ʿindahum* (« chez eux »)[634]. Donnons maintenant les termes berbères relevés dans l'ouvrage[635] : *azġār*/« plaine » ; *ġīlās*/« guépard »[636] ; *īssān*/

632 Sur cet écrivain, voir l'Introduction à l'édition d'al-Zarhūnī, 1987 : 5–50.

633 M. b. Šarīfa, 1994 : 1–5, 13, 16 ; Á. Vicente, 2012 : 112–114, est revenue sur la valeur linguistique de la *Malʿaba*.

634 M. b. Šarīfa, 1994 : 16 ; Á. Vicente, 2012 : 113.

635 Al-Zarhūnī, 1987 : 59, vers 42 ; 73, vers 114 ; 73, vers 116 ; 79, vers 142 ; 92, vers 221 (dans la note 121, l'éditeur de l'ouvrage indique que le mot berbère appartient à la langue zénète) ; 94, vers 236 ; 103, vers 288 ; 114, vers 345. Sur l'ensemble de ce vocabulaire, voir M. b. Šarīfa, 1994 : 18 ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 67 (texte berbère) avec une mention du terme *tīsdinān*.

636 La *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 699, 101, contient le mot *aġʷilas*, « guépard » et *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 55, 127, offre le même terme *aġʷilas* avec le même sens. R. Basset, 1885a : 185, *aġilās*, *īġilāsan*, « panthère » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1895 : 103, 139, *aġīlās* (pl. *īġīlāsan*) comme équivalent de « panthère » dans le Ouarsenis (Algérie) ; al-Muḫtār w. Ḥāmidūn, 1994 : 229, sur le toponyme Aġīlās en Mauritanie ; M.A. Haddadou, 1997 : 64 ; *idem*, 2011 : 21, signale deux toponymes algériens construits avec le nom *ġīlās*, à savoir Sidi Ghilas (région de Tipasa) et le *ǧabal* Ghilas (massif du Ouarsenis).

« chevaux »[637] ; *īsardān*/« mulets »[638] ; *tīsdinān*/« femmes »[639] ; *inzarān*/

---

637 La *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 84, 129, *isan*, *iyyisan*, « chevaux » ; I. de Saporta, 1970–1971 : 12, *hais*, « cheval » (*ayis*/*ayyis*) en tamāzīġt et en tašalḥīt inclus dans le vocabulaire rédigé par Louis de Chénier dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Sur ce vocable, voir Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 34 (texte berbère)/16 (traduction) ; Général Faidherbe, 1877 : 36, 38, *ich* (pl. *ichchen*) pour le « cheval » dans le zénaga du Sénégal ; R. Basset, 1883 : 291, *yis*, « cheval » à Djerba, 321, *aiis*, « cheval » dans le Ghat, 334, *aiis* (pl. *isatin*), « cheval » chez les Kel Oui ; *idem*, 1885a : 156, *īs* (pl. *īsān*) « cheval » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1887 : 41, *iys*, « cheval » dans le Gourara et le Touat ; *idem*, 1895 : 82, 161, *iys* (pl. *iyssān*) équivalent de « cheval » dans le Ouarsenis (Algérie) ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 83, « Cheval, *ais*, pl. *iisan* » dans le touareg de l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 64, 138, *iysān*, « chevaux », nº 128, 229, *ébegé*, « cheval » en touareg ; *EB*, sub voce, XII, 1993 : 1911 (S. Chaker) pour les dénominations berbères du cheval ; S. Lévy, 1996 : 134 ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 363, « *ăys*, *əggəsan*, *eyəs*, *əggəšan*, cheval » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaγ et de l'Aïr ; M. Kossmann, 1999 : § 713, 234 ; M. Lafkioui, D. Merolla, 2002 : nº 19, 138/139, 140/141, *yiys*, *uyis*, « cheval » dans un récit en berbère de l'Aurès intitulé *Haqṣiṯ n ssulṭan ḏ harwan-nnes* ou « Histoire d'un sultan et de ses enfants ».

638 La *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 86, 129, mentionne *is.rdan*, « mulet » ; Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 34 (texte berbère)/16 (traduction), *isardān*. Sur ce mot, voir S. Lévy, 1996 : 134. Dans l'ouvrage botanique d'al-Idrīsī intitulé *al-Ǧamīʿ li-ṣifāt aštāt al-nabāt wa-ḍurūb anwāʿ al-mufradāt*, on relève le terme berbère *asərdun* équivalent de « mulet » : F. Corriente, 2012 : 60, *asərdun* ; C. de Rosa, 2014 : 117, *asardun* (اسردن) ; R. Basset, 1883 : 298, *tāsardūnt*, « mule » en rifain et *ṯāsardūnt* à Bougie, 298, 310, *tāsardūnt*, *ṯāsardūnt*, « mule », *asardūn*, *asarḏūn*, « mulet » et *taġallīṯ*, « mule » à Djerba ; *idem*, 1895 : 49, 52, 54, 130, *asarḏann*, « mulet » et *tasarḏannt*, « mule » dans le Ouarsenis (Algérie) ; L. Cancel, 1908 : 340, *taserdemth* (pl. *tiserdamen*) ; M. Tilmatine, 1996 : 180, cite le terme fourni par L. Cancel mais modifie légèrement sa transcription morphophonologique en *ṯaserdemt* (pl. *ṯiserdanen*) ; M. Kossmann, 1997 : 497, « *srdn*, *a-serdun* – *i-serdan* 'mulet' » dans le berbère de Figuig ; H. Stroomer, 2002 : nº 13, 94/95, *tisrdan*, « mules », en berbère du Tazerwalt dans une histoire intitulée *Lqiṣt n lḥṭṭab d ugllid Hārūn urrašīd* ou « L'histoire d'un coupeur de bois et du roi Harun al-Rashid » ; M. Lafkioui, D. Merolla, 2002 : nº 4, 60/61, *serḏunṯ*, « mule » dans une histoire en berbère de l'Aurès et dénommée *Haqṣiṯ m usufi ḏ utargi* ou « Histoire du Soufi et du Targui ».

639 Pour le *ǧabal* Nafūsa, on relève les formes plurielles *tīsdinān* et *tisdinān*, « femmes » dans Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 67, 95 (texte berbère) ; R. Basset, 1895 : 89, 130, *tisaḏnān* et *isaḏnān*, « femmes » dans le Ouarsenis (Algérie) ; M. Lafkioui, D. Merolla, 2002 : nº 18, 128/129, *ṯseḏnan*, « femmes » en berbère de l'Aurès ainsi que *leɛyal* ou « femme » en arabe dialectal, dans une narration intitulée *Hqṣiṯ n ṯa iteṭsen ḏug uzawnnes* ou « Histoire de celle qui dormait dans ses cheveux ». Dans les récits de Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 34, 48 (texte berbère)/16, 21 (traduction), on relève le pluriel *tīmġārīn* (sing. *tamġart*) avec le sens de « femmes » dans le contexte de la narration.

« pluie »[640] ; *tāsā*/« endroit » ; *azarzī*/« corvée », « charges ».

En rapport avec le terme *īssān*/« chevaux », nous souhaiterions rappeler que dans les sources ibadites, on relève les noms de Muḥammad b. Īs et Īs b. Zarʿ, tous deux originaires de Tamlūšāyt dans le *ǧabal* Nafūsa. En 1990, l'orientaliste T. Lewicki avait suggéré que le terme *īs* (« cheval ») pouvait être soit un nom de personne donné dans les communautés berbères-ibadites, soit une corruption morphologique du nom ʿĪsā[641]. Mais pour que la deuxième proposition puisse être validée, celle-ci devra être vérifiée et plus amplement documentée à la lumière des textes arabes du Moyen Âge.

Grâce au registre historiographique consacré aux Fatimides d'Égypte, et plus exactement au califat d'al-Ḥākim bi-amr Allāh (*ob.* 411/1021), nous savons que « les gens de la ville » avaient pour coutume de sortir de leur lieu avec un cheval sellé, bridé et couvert d'un voile pour attendre le calife afin de le supplier, voire lui rendre une sorte d'hommage. Cette habitude avait été baptisée du nom de *faras al-nawba*, que l'on pourrait traduire littéralement par « cheval de parade » ? Celle-ci fut, paraît-il, adoptée par les souverains ṣanhāǧiens d'Ifrīqiya, de la *qalʿa* des *banū* Ḥammād et de Biǧāya et on lui donna le nom de *tasāyst* (*wa-kānū yusammūnahu tasāyst*). Selon le texte utilisé, cette pratique dura jusqu'à la fin du règne de la dynastie des Ṣanhāǧa[642].

Dans un registre bien différent et appartenant au domaine des impôts, nous voudrions nous arrêter sur une information importante contenue dans la *Malʿaba* et qui a trouvé un écho dans un ouvrage historique d'Ibn Marzūq al-Tilimsānī. Nous faisons référence au mot *mazġdān* qui apparaît dans un vers compilé par ʿAbd Allāh *al-kafīf* al-Zarhūnī : « L'obligation fut supprimée ainsi que la corvée, la *ḏimma*, l'impôt et les entrepôts (*mazġdān qaṭʿat wa-l-suḫrā wa-l-dimmah wa-l-ḫaṭiyā wa-dār al-aḫzān*) »[643]. Donc, en plus de ce qui vient d'être offert sur le terme *mazġdān*, signalons que dans la partie consacrée aux actions louables du célèbre monarque mérinide Abū l-Ḥasan ʿAlī (*ob.* 752/1351) en matière de politique fiscale et de lutte contre les impôts illégaux (*al-mukūs*), Ibn Marzūq al-Tilimsānī livre une information au sujet d'un impôt spécial que l'on nomme *ībzaġdan* en berbère : « Et cet impôt (*al-laqab*) est appelé *ībzaġdan* en langue berbère (*bi-l-lisān al-barbarī*) ; il s'applique à celui qui émigre de sa terre du fait de sa pauvreté et de ses besoins »[644]. Sur ce dernier point relatif à

---

640 Sur ce terme, voir S. Lévy, 1996 : 134.

641 *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 542 ; T. Lewicki, 1990 : 122.

642 Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 58. Sur l'institution du *faras al-nawba* des Fatimides d'Égypte, voir H. Möhring, 2004 : 603 et ss.

643 Al-Zarhūnī, 1987 : 113, vers 342 (مزغدان). S. Lévy, 1996 : 134, traduit le mot *iməzġdan* par « habitants » ?

644 Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 285 (ايبزغدن).

la fiscalité mérinide, il est tout à fait intéressant de noter que le terme *laqab* (pl. *alqāb*) contient le sens de contributions fiscales[645] qui étaient sollicitées lorsque les recettes ordinaires ne suffisaient pas pour couvrir les dépenses de l'État (*al-maġārim* ; *al-maṭālib* ; *al-maǧābī*).

Finalement, à environ cinq siècles de distance de l'auteur précédent, ajoutons que l'écrivain Abū Rās al-Nāṣir Muḥammad b. Aḥmad (*ob.* 1230/1824)[646], signale au détour de quelques informations concernant les tribus arabes et berbères du Maghreb, la « terre » (*arḍ*) de Ġrīs, l'évocation de la prise d'Oran par un certain Muḥammad b. ʿAwn al-Šīʿī en 318/930 et finalement la mention de la fondation de la ville d'Ifkān (*mu'assas madīnat Ifkān bi-Ġrīs*) par l'émir Yaʿlā b. Muḥammad al-Īfrīnī (al-Ifrānī ?)[647]. Le toponyme berbère en question appartient au lexique commun et il signifierait soit la « gelée blanche » (*waġrīs*/*aġrīs*), soit la « vallée étroite et resserrée » dans la forme atlassienne d'*iġeris*[648]. À propos du toponyme Ifkān, on peut supposer, à la lumière d'une étude de K. Naït-Zerrad, que celui-ci pourrait dériver soit de la racine {FG} contenant les idées de « voler (oiseau) » et de « race, être humain » à partir des termes *afeg* et *afgan*, soit du radical {FK} avec les sens de « disque ; assiette ; montagne ; colline plate » à partir d'*əfakən* en touareg[649]. Finalement, ajoutons que le chroniqueur Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī (*ob.* 1154/1742) parle d'un *waṭan Aġrīs* dans le sud du Maghreb occidental[650].

---

645 Sur le sens du mot *laqab* en relation avec la fiscalité, voir Dozy, 1967, II : 542–543.

646 Sur cet écrivain et son œuvre, voir l'Introduction à l'édition d'Abū Rās al-Nāṣir, 2005 : 9–29 ; M.M. Dziekan, 2011 : 50–54.

647 Abū Rās al-Nāṣir, 2005 : 4 ; *idem*, 2008 : 65 ; Aḥmad b. Haṭṭāl al-Tilimsānī, 2004 : 90, 92. Précisons que le chroniqueur andalousien du 4e/X^e^ sècle Ibn Ḥayyān, 1979 : 370, évoque les *Ǧarāwa ahl Aġrīs*.

648 Sur le terme berbère *aġrīs*, voir A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 89, « Glace. (Neige, glace, grèle, gelée) *ar'eris*, pl. *ir'erisen* » dans l'Ahaggar ; J. Lanfry, 1973 : 120, *egrəs*, « être froid » et *agərrəs*, « gelée » à Ghadamès ; V. Brugnatelli, 1998 : 55, donne les termes *waɣoris* et *aɣris* en tašalḥīt ; M. Kossmann, 1999 : § 340, 146 et § 627, 214, *aġrīs*, « gelée, froid », *tagerst*, « hiver » ; É. Laoust, 1942 : nº 134, 256, *iġeris*, « glace, neige » et nº 135, 256, *gers*, *iġeris*, « vallée étroite et resserrée » dans le Haut Atlas ; K. Naït-Zerrad, 2002 : 887–889, *sub voce* {GRS} ; A. Fournet, 2012 : 94, pense que le mot kabyle *egres* « gel, glace » pourrait provenir du latin *glacies* > proto-roman **glats-*.

649 Voir K. Naït-Zerrad, 2008 : 16 ainsi que K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 60, « *ăfakən*, disque, assiette, plat, […] montagne, colline plate » dans le dialecte touareg de l'Azāwaɣ.

650 Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 402. Sur le toponyme Aġrīs, signalons que le lettré marocain Aḥmad b. Muḥammad b. Dāwūd al-Ǧazūlī al-Tamullī al-Haštūkī (*ob.* après 1096/1685), plus connu sous le nom d'Aḥuzāy, rédigea un récit de voyage effectué de Taġāzā à Siǧilmāssa, et dans lequel il mentionne la région de Ġrīs ; sur le site de Taġāza, voir *EI*², sub nomine, X, 2002 : 96–97 (J.O. Hunwick).

1.16 Variations sur quelques faits linguistiques, le mot-pôle *maʿnā* et autres technicismes

Grâce au dictionnaire bio-bibliographique d'Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, intitulé *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila*, nous en savons un peu plus sur la phonologie du berbère dans sa variante maghrébine occidentale[651]. En effet, dans le cadre d'une notice biographique qu'il rédigea sur le savant ʿĪsā b. ʿAbd al-ʿAzīz Yallā (al)baḫt, le dernier nom correspondant à une forme hybride berbère-arabe « il a + de la chance »[652], nous trouvons quelques lignes d'un grand intérêt consacrées à la vocalisation de certains éléments de son nom avec notamment une place de choix réservée au terme *maʿnā*. Le vocable examiné est intéressant d'abord parce qu'il est abondamment documenté dans les textes arabes et ensuite parce qu'il constitue, à notre avis, la véritable courroie de transmission entre le berbère comme langue-mère et l'arabe comme langue-cible. Il semble donc tout à fait évident que celui-ci sert de liaison entre le problème et la résolution de celui-ci : *maʿnā* = « sens »[653], « signification », « explication » → *yaʿnī* = « c'est-à-dire ». Outre ces observations réalisées autour des mots *yaʿnī* et *maʿnā*, nous verrons qu'il y a deux autres termes qui servent également de connecteurs entre deux segments de phrase. Nous voulons parler de la particule *ay* qui a souvent le sens de « c'est-à-dire » dans le contexte de notre étude et le mot *bal*, qui est souvent traduit par « voire », « même ». Avant de donner le détail des informations puisées dans le livre du biographe, rappelons que le savant maghrébin avait fait l'objet d'une notice dans l'ouvrage biographique d'Ibn Ḫallikān au cours de laquelle il analysait en quelque sorte le nom Yallā (al)baḫt et les *nisba*-s Yūmārīlī, al-Ǧazūlī et al-Yazdaktanī qui étaient disséqués à travers la restitution de la vocalisation[654]. Rappelons ici que le chroniqueur d'époque mérinide Ibn Marzūq al-Tilimsānī avait aussi abordé brièvement le sujet en évoquant le nom *Yallā* et sa signification chez les Maṣmūda : « Et le sens de *yallā* est ‹ celui qui a › ou ‹ celui qui possède › dans la langue des Maṣāmida et *baḫt* est ‹ la chance › (*wa-maʿnā Yallā fī lisān al-Maṣāmida lahu aw ʿindahu wa-l-baḫt al-saʿd*) »[655].

Le fragment d'Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī est sans nul doute d'une extrême importance pour qui s'intéresse aux questions de morphologie du ber-

651 Sur cet auteur et son ouvrage bio-bibliographique, voir M. Meouak, 1989 : 65–69 ; A.M. Carballeira, 2000 : 195–197.

652 Sur ce terme, voir les remarques d'A. Bounfour, 2005 : 114.

653 C'est ce dernier vocable que nous avons employé tout au long de notre livre comme équivalent du mot arabe *maʿnā*.

654 Ibn Ḫallikān, 1968–1977, III : 488–491.

655 Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 341.

bère médiéval. Si son auteur est bien connu des cercles lettrés pour avoir rédigé un volumineux dictionnaire bio-bibliographique des savants de l'Occident musulman, il l'est en revanche moins pour s'être occupé de problèmes de phonologie, et plus encore en ce qui concerne la langue berbère. Cela étant dit, force est de constater que la notice relative au savant nommé ʿĪsā b. ʿAbd al-ʿAzīz Yalbaẖt (Yallā (al)baẖt) contient des renseignements de choix sur la vocalisation de sa chaîne onomastique et autres éléments connexes. Mais voyons dès maintenant le texte dans son ensemble qui est élaboré selon la tradition des écrivains-biographes du Maghreb médiéval : *nasab*, formation, voyages, production intellectuelle, … avec, dans le cas qui nous intéresse, un superbe excursus linguistique. Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī nous fournit ainsi les clés philologiques permettant au lecteur de vocaliser les différents segments du nom :

> ʿĪsā b. ʿAbd al-ʿAzīz Yalbaẖt avec la *fatḥa* sur la *yāʾ* inférieure et *lām* redoublée avec *fatḥa* ; c'est un nom concis de Yallā (al)baẖt, chez les Maṣāmida *yallā* signifie « à lui » ou « chez lui » ; Ibn Wamārīlī : avec *fatḥa* sur la *wāw*, son sens est « fils »[656], avec la *mīm* et la *rāʾ* allongées ainsi que la *lām* et la *yāʾ* allongées ; al-Quzūlī : avec la *qāf* nouée et *ḍamma*, et la *zāy* et la *wāw* allongées et la *lām* liée ; al-Yazdaktanī, avec *fatḥa* sur la *yāʾ* inférieure, la *zāy* fermée, la *dāl* assimilée avec *fatḥa*, la *kāf* fermée, la *tāʾ* supérieure avec *fatḥa* et la *nūn* liée ; et sa mère Tīllamān avec la *tāʾ* supérieure et la *yāʾ* allongée, *lām* redoublée avec *fatḥa*, *mīm*, *alif*, *nūn* ; nom concis de Tīn almān et le sens de *tīn* est « celle qui possède », fille de Tīfāwt avec *tāʾ* inférieure et *yāʾ* allongée, *alif*, et *wāw* fermée, et *tāʾ* supérieure et son sens est la « lumière » ; sa localisation par rapport à la région de Quzūla s'appelle Īdā wa ġardā avec *hamza*, *alif* et *yāʾ* supérieure, *dāl* assimilée et *alif*, son sens est « gens » ou « groupe », avec *fatḥa* sur *wāw* et son sens est « fils », et la *ġayn* pointée avec *fatḥa*, *rāʾ* fermée, *dāl* assimilée et *alif*, son sens est « la souris », et à l'origine avec *alif* précédée de *hamza*, ensuite on les supprime pour alléger ; comme si le sens du nom de cet endroit est « groupe du fils de la souris »[657].

La littérature maghrébine d'époque moderne s'est également préoccupée des faits concernant la prononciation du berbère. Nous en voulons pour exemple le cas du *Ṯabat*, texte composé par un certain Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. ʿAlī al-

---

656 V. Blažek, 2002 : 117, sur la racine berbère *wy*, ou « fils », vue dans un vaste contexte afro-asiatique.

657 Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, I : 246.

Balawī al-Wādī Āšī mort en 938/1532[658]. Dans son ouvrage, cet écrivain s'arrête sur un personnage qu'il étudie dans une perspective érudite et au début d'un chapitre consacré à ʿAbd al-Ǧabbār b. Aḥmad b. Mūsā b. Abī Bakr b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh. Il y explique notamment comment articuler l'une de ses trois *nisba*-s : al-Barzūzī, al-Wartaḍġīrī et al-Fiǧīǧī, cet ultime terme étant l'adjectif relatif à Figuig, au Maroc oriental. C'est la dernière *nisba* qui retient notre attention car l'auteur du *Ṯabat* rapporte le fait suivant : « al-Barzūzī, al-Wartaḍġīrī, al-Fiǧīǧī avec deux *ǧīm*-s berbères, il portait la *kunya* Abū Muḥammad (*al-Barzūzī al-Wartaḍġīrī al-Fiǧīǧī bi-ǧīmayn barbariyyatayn yukannā Abā Muḥammad*) »[659]. L'historien et le linguiste ne resteront certainement pas indifférents devant une telle donnée même si celle-ci ne fournit pas une explication complète de ce que signifie « avec deux *ǧīm*-s berbères ». Mais cela dit, nous ne pouvons que saluer l'effort de l'écrivain pour expliciter comment prononcer la lettre arabe *ǧ*, devenue *g* en berbère. Enfin, nous rappellerons ici que dans l'exemple exposé la *ǧīm* dite « berbère » correspond à la *kāf* surmontée de trois points, si fréquente dans les systèmes graphiques usités au Maghreb, notamment dans la partie occidentale[660].

Dans la vaste compilation botanique d'Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, nous relevons un exemple dans lequel deux tronçons d'une phrase sont connectés par la particule *ay*. Cette information est fournie à propos d'une question concernant deux mots composés à l'entrée du terme *abanūs*, soit l'ébane qui est un type d'arbre grand et bien connu des botanistes. Voici le fragment tel qu'il a été transmis et dans lequel on offre les deux locutions berbères équivalentes de l'espèce :

---

658 Sur cet auteur et son ouvrage, voir l'Introduction à l'édition du texte arabe, Abū Ǧaʿfar al-Balawī, 1983 : 20–44, 60–88.

659 Abū Ǧaʿfar al-Balawī, 1983 : 378, et note 1, où on signale que l'écrivain se réfère bien à la *kāf* « marocaine » avec trois points suscrits (الفكيكي). À des fins purement graphiques, signalons que le toponyme Figuig apparaît chez l'écrivain égyptien du 9e/XVe siècle al-Qalqašandī, s.d., V : 194, sous la forme Fīkīk ; Abū Rās al-Nāṣir, 2008 : 51, évoque le site sous le nom Fikīk ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 132, offre une notice consacrée à Muḥammad b. ʿAbd al-Ǧabbār al-Fiǧīǧī, originaire des *bilād Fīǧīǧ* ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 99–101, livre la biographie d'Ibrāhīm b. ʿAbd al-Ǧabbār al-Figīgī/al-Fiǧīǧī al-Wartadġīrī.

660 Sur la question complexe du système consonantique du berbère ainsi que le passage de *ǧ* arabe au *g* berbère, voir par exemple M. Kossmann, 2013a : 174–176. Les sources arabes livrent d'autres exemples d'une graphie *al-Fiǧīǧī* comme c'est le cas chez Ibn ʿAskar, 1977 : 3, 23.

> En langue berbère (*bi-l-barbariyya*), il est connu comme « bois des noirs », et ils disent *īsarāġan inīšimšān* et d'autres {disent} *īsarāġan īzzāzan*, c'est-à-dire (*ay*) le « bâton noir »[661].

Sur la particule *ay*, nous relevons une autre notice de choix dans l'ouvrage du botaniste de Séville à propos de la plante dite *hilyawn* (« asperge »)[662] qui se caractérise pour avoir une feuille filiforme, avec au moins cinq variétés poussant dans les jardins, les bois, les champs et sur la roche : « En langue berbère (*br*), c'est *āzuzzū wwudrār*, c'est-à-dire (*ay*) l'‹ asperge de montagne › (*hilyawn ǧabalī*) »[663]. Cela dit, et à titre comparatif avec le terme *hilyawn*, on signalera que dans un ouvrage du savant ʿAbd al-Salām b. Muḥammad al-ʿAlamī al-Fāsī, on relève également le nom de l'espèce botanique. Ce mot a son équivalent en berbère qui apparaît dans l'ouvrage de manière explicite : « Il dit : ‹ il s'appelle *azrūrwā* dans la langue des Berbères › (*bi-lisān al-Barbar*) »[664].

Outre les notices antérieures, précisons qu'Ibn Marzūq al-Tilimsānī nous entretient d'un fait hautement emblématique. En effet, il narre une histoire à la fois curieuse et pleine de réalisme sur l'importance donnée à des situations où les connaissances en général et la philologie en particulier étaient parmi les éléments fondamentaux de la culture au Maghreb durant la période muʾminide. Les deux protagonistes sont le calife, membre de la famille des *banū* ʿAbd al-Muʾmin, et le médecin Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. Zuhr qui avait manifesté au calife almohade son désir d'apprendre la langue des Maṣmūda (*al-lisān al-maṣmūdī*). Ibn Marzūq al-Tilimsānī s'est fait écho de l'événement, et écrit littéralement la notice suivante :

> Il entendit les gens de la cour converser entre eux en langue maṣmūdienne (*al-lisān al-maṣmūdī*) et il désira l'apprendre ; il dit : « Ô notre seigneur et prince des croyants, j'envie mes compagnons qui peuvent comprendre ce dialecte (*hāḏihi al-luġa*) ; si Dieu le veut, vous donnerez la permission à

---

661 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 544, 36.

662 Sur le terme *hilyawn* dans la *Tuḥfat al-aḥbāb fī nihāyat al-nabāt wa-l-aʿšāb*, voir G. Salmon, 1906 : 32, « هليون Hiliaoûn (masc.). C'est le *sekkoûm* سكّوم ».

663 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 4969, 567 ; *ibidem*, nº 4969, 566, *tāzuzzūyt* ainsi que nº 44, 13, *azuzzū*. Indiquons dès à présent que dans l'ouvrage du botaniste sévillan, l'abréviation *br* (بر) équivaut à *barbariyya*. R. Basset, 1885a : 168, *azazzū*, « genêt épineux » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem* : 1895 : 91, 126, *azazzū*, « genêt épineux » dans le Ouarsenis (Algérie) ; les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin examinés par I. Ferrando, 1997 : 134, fournissent le vocable *az*(*z*)*āz*.

664 ʿAbd al-Salām b. Muḥammad al-ʿAlamī al-Fāsī, s.d. : 135 ; Aḥmad b. ʿĪsā al-Hāšimī, 2005 : 58 (*hilyawn*) ; ʿAbd al-Razzāq al-Ǧazāʾirī, s.d. : 145–146 (*hilyawn* […] *huwa al-sakkūm*).

> ce dévot et serviteur de l'apprendre ». Il {le calife} accéda à cela et ordonna de lui écrire {les règles} dans ce dialecte (*tilka al-luġa*). Il fut absent pendant un temps et un jour, il se présenta de nouveau devant le calife qui lui demanda : « Comment va ton apprentissage de la langue (*al-lisān*) ? ». Et il répondit : « Ô notre seigneur, cela m'est difficile, je passe beaucoup de temps essayant de la comprendre mais je n'ai pu mémoriser qu'un seul mot pendant toute cette longue période ». Il lui demanda : « Et de quel mot (*al-lafẓa*) s'agit-il ? ». Et il répondit : « Ô mon seigneur, *awīš* ». Le calife se mit à rire et il lui dit : « À tes ordres ! ». Ce mot veut dire : « donne-moi ! » (*aʿṭīnī*)[665].

Cela étant dit, ajoutons que le dialogue entre les deux protagonistes de l'histoire antérieure ne se termine pas sur la question du mot *awīš*. La notice se développe sur le même thème de l'apprentissage de la langue berbère quand Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. Zuhr dit avoir appris le mot *arnū* (= « donne-moi plus ! ») en langue maṣmūdienne. La narration de cet événement provoque une fois de plus le rire chez le monarque almohade[666].

Dans l'histoire antécédente, puisée à l'œuvre d'Ibn Marzūq al-Tilimsānī, nous avons opté pour traduire le mot *lisān* par « langue » et le terme *luġa* par « dialecte ». Malgré les efforts didactiques déployés par certains écrivains arabo-musulmans, il semble que l'imprécision est parfois de rigueur au moment de choisir tel ou tel mot pour rendre le concept de « langue » ou de « dialecte ». On peut penser que dans ce contexte, le premier vocable pourrait signifier d'une part l'idée de langue (maṣmūdienne) parlée et écrite par un grand ensemble d'individus appartenant à la tribu des Maṣmūda[667], et le deuxième mot serait l'équivalent probable d'une variante dialectale maṣmūdienne plutôt usitée à l'oral. Mais il faut bien admettre que notre proposition manque encore

665 Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 344 (اويش). Sur les formes verbales *yūš*/*ūš*, « donner » au Mzab, à Ouargla, dans l'Oued Righ et le Rif, voir R. Basset, 1883 : 293 ; *idem*, 1893 : 55 ; M. Kossmann, 1999 : § 491, 175–176, § 506, 180, sur les mots construits à partir du radical {WŠ}. L'histoire compilée par Ibn Marzūq al-Tilimsānī est examinée par R. El Hour, 2014 : 293.

666 Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 344 (ارنو). Voir M. Kossmann, 1999 : § 157, 88, sur quelques termes construits sur le radical {RN} avec le sens d'« ajouter » ; F. Corriente, 2013 : note 316, 152, examine brièvement les termes *awīš* et *arnū*.

667 Sur la tribu des Maṣmūda, voir par exemple Ibn Ḥazm, 1962 : 496, 497, 498 ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 290 et *idem*, 1965 : 96, sur la *qabīlat Maṣmūda* du nord du Maghreb occidental au 4e/xe siècle ; al-Maqqarī, 1968, II : 9 (*Barābir Maṣmūda*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 39, 141, 240, 262, 268, 272, 275, 276, II : 146, 215, sur les Maṣmūda et les Maṣāmida.

d'une certaine épaisseur scientifique et devrait être étayée par des renseignements complémentaires[668].

Dans la continuité des données relatives à la variante maṣmūdienne du berbère, nous trouvons une information tirée de l'œuvre hagiographique d'al-Tādilī dans laquelle il est question d'un certain Abū Walǧūṭ Tūnārt b. Wāǧurrām al-Hazmīrī. Ce dernier, qui a fait l'objet d'une citation pour ses qualités en matière de religion et de littérature, était, semble-t-il, analphabète. L'auteur précise qu'il était originaire de la zone de Nafīs, dans la province (*ʿamal*) de Marrakech, et il souligne qu'« il parlait avec sagesse, bien qu'étant illettré (*fa-kāna yatakallamu bi-ḥikma wa-huwa maʿa ḏālika ummī*) ». Puis, l'écrivain explique qu'au cours d'une nuit passée dans la maison d'un « individu parmi les disciples (*raǧul min al-murīdīn*) », il raconta des histoires, des proverbes et des aphorismes sans hésitation et sans chancellement. En outre, on apprend qu'il avait donné des sermons et des conseils aux Maṣāmida qui, semble-t-il, leur étaient difficiles, voire incompréhensibles, et cela même pour des prédicateurs expérimentés (*lā yahtadī ilayhā al-ḫaṭīb al-musqaʿ*)[669]. Nous avons ensuite la preuve que notre personnage s'adressa aux Maṣāmida en langue berbère grâce à une information tirée d'Abū ʿAlī ʿUmar b. Yaḥyā. En effet, ce dernier dit qu'un beau jour il eut l'opportunité d'écouter un sermon d'Abū Walǧūṭ dans le *ribāṭ*

---

668 Sur le *qaṣr Maṣmūda* de la région de Tanger-Ceuta et les tribus maṣmūdiennes, voir Ibn Ǧubayr, s.d. : 8 ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 128, 181, 218, 362 ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 26 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 476 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, II : 505 ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 167/177, selon lequel le *qaṣr Maṣmūda* est le lieu où Ḥā-Mīm fut vaincu par les armées omeyyades de Cordoue ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 527 ; *idem*, 1983 : 181/163, dit textuellement : *marsā l-Qaṣr al-mansūb li-Maṣmūda* ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 192, signale le site lors de la mention de la mort de Ḥā-Mīm *al-muftarī* b. Mann Allāh en 315/927 ? (*Maṣmūdat al-sāḥil min aḥwāz Ṭanǧa*) ; al-Maqqarī, 1968, I : 145, sur le *qaṣr Maṣmūda bi-l-qurb min Sabta* ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 39, 66, mentionne un *qaṣr Maṣmūda* dans la région de Fès et un *zuqāq Maṣmūda* à Fès ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 138, Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 28, 54 et Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 291, 325, 329, VII : 255, 272, 278, 283, 288, citent le *qaṣr Maṣmūda* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 45 (*marsā qaṣr Maṣmūda*) ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 180 (*arḍ al-Maṣāmida*), 192 (*bilād al-Maṣāmida*) ; al-Tādilī, 1984 : 361 ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, II : 431 ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 208 ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 23 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 50, 51, 126, 129, 142, 190 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 376, 386, 389 ; Ibn ʿĀṣim al-Ġarnāṭī, 1989, II : 153 ; al-Tanasī, 1984 : 40 ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, VI : 134, IX : 73, X : 102 ; Ibn ʿAskar, 1977 : 27 (*bilād Maṣmūda*) ; Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, II : 137 (*bilād Maṣmūda min bilād al-Habt*) ; *idem*, 1973–1974, I : 39, 79 (*wādī Maṣmūda* dans la zone de Fès) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 92, signale une *sāqiyat Maṣmūda* à Fès ; Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Yūsī, 1976 : 44. Sur le site appelé *qaṣr Maṣmūda*, voir la brève mention de G.S. Colin, 1929 : 47 ; Ḥ. Asgān, 2010 : 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 44, 48, 52, 57, 61, 67, 72, 73, 78, 82, 88, 169, 252, 253, 341, sur les *bilād al-Maṣāmida*.

669 Al-Tādilī, 1984 : 225, 400, 401.

de ʿAqaba situé dans la région (*balad*) de Nafīs (*wa-takallama ʿalā l-Maṣāmida bi-lisānihim*)[670].

Enfin, et en étroite corrélation avec les renseignements proposés plus haut sur la « langue des Maṣmūda », il vaudrait la peine de s'attarder le temps de quelques lignes sur un fragment tiré de la chronique d'Ibn Ġāzī dédiée à Meknès et ses environs. Dans un extrait de l'ouvrage, il est question de certaines difficultés rencontrées au cours de la conquête de la ville par les Almohades. Cette situation obligea ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī al-Kūmī à prendre en charge l'affaire. Ayant été informé que les armées étaient en train de faiblir dans leur entreprise, le potentat almohade ordonna une enquête sur cette question. Un homme de confiance parmi les Almohades (*aḥad ʿuẓamāʾ min al-Muwaḥḥidīn*) fut dépéché sur les lieux afin de s'enquérir des faits. Une fois sur place, il put observer l'état des choses … mais soudainement, il apprit que des petites unités de cavaliers étaient sorties de la ville assiégée et s'étaient précipitées sur les soldats almohades. Devant un tel fait, l'envoyé officiel du pouvoir « s'exclama dans la langue des Maṣāmida {et cria} *ḏā amṭīr ayyā* !, dont le sens est ‹ ceci est merveilleux ! › (*fa-qāla bi-lisān al-Maṣāmida ḏā amṭīr ayyā ! wa-maʿnāhu hāḏā ʿağab*) »[671]. Quelques semaines après cet événement, la cité fut conquise puis intégrée progressivement aux territoires sous contrôle almohade.

En plus de ce qui vient d'être proposé, nous pouvons signaler qu'il y avait d'autres écrivains préoccupés par le fait de traduire ou au moins aider le lecteur à comprendre tel ou tel mot pris dans le lexique berbère. C'est le cas d'Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī (*ob.* 810/1407)[672], écrivain constantinois connu pour avoir composé le *Uns al-faqīr wa-ʿizz al-ḥaqīr* et dans lequel il relate une petite histoire dont le protagoniste principal est le fameux saint du Maghreb occidental appelé Abū Īʿazzā : « Abū Īʿazzā était en train de dire : ‹ *āšak ārkāz Andalusī* ! › ; et son sens (*wa-maʿnāhu*) est : ‹ approche-toi homme andalousien ! › »[673]. Dans ce cas, il est intéressant de mettre en relief d'abord le fait que la personne interpelée n'est

670 Al-Tādilī, 1984 : 401. L'histoire est mentionnée par R. El Hour, 2014 : 295.

671 Ibn Ġāzī, 1988 : 25.

672 Sur cet auteur, voir *EI²*, sub nomine, III, 1975 : 867–868 (M. Hadj-Sadok) ; M. Ben Cheneb, 1908 : 113, cite l'ouvrage *Uns al-faqīr wa-ʿizz al-ḥaqīr* et son auteur, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. al-Ḫaṭīb, dans une étude consacrée à deux manuscrits originaires d'une *zāwiya* marocaine ; H. Ferhat, H. Triki, 1986 : 38–40 ; H. Ferhat, 2003 : 19 ; J.J. Sánchez Sandoval, 2004 : 67–68.

673 Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 50, 116 (آشك اركاز). Précisons en outre que nous avons choisi de transcrire le nom de ce saint en Abū Īʿazzā pensant que cette option se rapproche plus de la forme berbère. Cette translittération sera employée dans l'ensemble du livre au détriment d'autres bien connues comme Abū Yaʿzā et Bū ʿAzzā. Au sujet de son nom, notons que dans les *Manāqib* d'Abū l-Qāsim al-Misrātī, 2009 : 72, 75, il est tour à tour appelé Dādā ʿAzza puis Abū Yaʿzā.

autre que le fameux saint de Tlémcen Abū Madyan Šuʿayb b. al-Ḥusayn. Ensuite, d'un point de vue philologique, on notera la présence du terme *maʿnā* comme relais de transmission d'une information traduite en arabe. Enfin, nous croyons qu'il serait plausible de proposer l'hypothèse selon laquelle nous serions peut-être en présence d'un exemple puisé dans une variante berbère en usage dans le Haut Atlas ? Signalons en guise de complément que nous avons relevé deux autres versions plus ou moins similaires des faits. L'une, dans le répertoire bio-hagiographique d'al-Tādilī où il est dit : « Approche-toi, ô andalousien ! (*uqrub yā Andalusī !*) » et l'autre, dans l'ouvrage d'Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī où on découvre le segment de phrase suivant : « L'homme andalousien c'est-à-dire (ou) l'homme andalousien Šuʿayb (*arkāz Andalusī yaʿnī ay rağul al-Andalusī Šuʿayb*) »[674].

1.17 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, botaniste et compilateur de matériaux linguistiques berbères

Il s'agit d'un botaniste et agronome qui fut même l'un des hommes de sciences les plus connus de son temps et qui vécut entre la seconde moitié du 5e/xie et le début du 6e/xiie siècle. Il était considéré comme un théoricien de la botanique mais aussi un praticien puisque ses connaissances s'étendaient au-delà de la pratique agricole. Grand connaisseur de l'arboriculture, de la pharmacopée traditionnelle et des propriétés médicinales et culinaires des plantes, l'écrivain de Séville réussit à se hisser à la cîme des savoirs de son époque. Fin amateur des œuvres scientifiques de Pedanius Dioscorides et Claude Galien, on lui doit un traité de botanique très complet, intitulé *Kitāb ʿumdat al-ṭabīb fī maʿrifat al-nabāt li-kull labīb* ou « Livre de base du médecin concernant la connaissance de la botanique par tout expert ». Cette œuvre, qui contient de nombreuses références à des sources anciennes et dans laquelle il cite une trentaine de botanistes qu'il met à profit, constitue sans nul doute une véritable encyclopédie[675]. Son ouvrage contient des informations très utiles sur l'ethnobotanique, la pharmacologie, la toponymie et la linguistique. Sur ce dernier point, précisons qu'il renferme des données sur les dialectes du roman et de l'arabe d'al-Andalus, les langues persane, syriaque, grecque, latine et ber-

674 Al-Tādilī, 1984 : 321 ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 139. Voir M. Ḥasan, 1999, II : 742, citant les deux mots berbères à partir de la notice d'Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī. Dans ce cas précis, il semble que le terme *ay* a pratiquement la même valeur sémantique que *yaʿnī* = « c'est-à-dire », « ou ».

675 À propos de l'auteur et de son œuvre, voir J. Bustamante Costa, M. Tilmatine, 1999 : 43–48.

bère notamment[676]. Pour cette dernière, on relève quelques indications de choix sur les processus de vocalisation de tel ou tel terme. Nous donnerons seulement quelques exemples susceptibles, croyons-nous, de nous aider à en savoir un peu plus sur les traits phonologiques de la langue berbère ainsi que les variantes morphologiques de quelques vocables[677].

1.17.1 *Terminologie botanique et langue berbère dans le* Kitāb ʿumdat al-ṭabīb fī maʿrifat al-nabāt li-kull labīb

La première information concerne une plante appelée « spurge » qui est l'objet de quelques commentaires d'ordre phonologique. Il y est dit exactement : « *āṣāṣ*, le torvisque, chez les Berbères et dans leur langue (*ʿinda al-Barbar bi-lisānihim*)[678], la même qu'*azāz*, et sa prononciation n'est pas complètement avec *ṣād*, ni avec *zāy*, de façon qu'il y en a qui l'écrivent avec l'une et d'autres avec l'autre lettre ». Mais cela étant dit, le botaniste précise, un peu plus loin, que le mot berbère examiné s'écrit en géminant la consonne *zāy* : « Et en langue berbère (*wa-bi-l-barbariyya*), *alzzāz* avec gémination (*bi-tašdīd*) de la première *zāy* »[679].

La deuxième notice est consacrée à l'arbre appelé *Berberis vulgaris* (L.). Selon Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, il y en aurait deux espèces : celle montagnarde et celle champêtre ; cet arbre est généralement connu sous le nom d'*amīr Bārīs*. Cela dit, on trouve dans l'ouvrage botanique des précisions utiles sur les variantes du terme en berbère. Voici le résultat de l'enquête : « En langue berbère (*wa-bi-l-barbariyya*) *azarġīnt*, et le nom de l'écorce de sa racine est *arġīs* ; si bien qu'on dit que cela est le nom en langue berbère de l'arbre (*ism al-šaǧar bi-l-barbariyya*) mais d'autres {Berbères} l'appellent *aškūḏ* et *ašk bardīn yūrāġan*, c'est-à-dire le ‹ roncier jaune › »[680].

---

676 Par exemple, sur les diverses variétés linguistiques de la *ʿaǧamiyya* andalousienne dans l'œuvre du botaniste, voir V.M. Barraso Romero, 2014 : 168–169.

677 Sur le berbère, lire l'étude de M. Tilmatine, 2002 : 466–488 ; V.M. Barraso Romero, 2014 : 167, sur un supposé manque de renseignements concernant la langue berbère d'al-Andalus.

678 On trouve deux occurrences de la formule « chez les Berbères » dans ʿAbd al-Razzāq al-Ǧazāʾirī, s.d. : 22, sur la plante dite *amīr bārisī* (*wa-ʿinda al-Barbar tusammīhi ayrārā*), 54, sur la plante appelée *ḥabb al-faqad* (*wa-yusammā ʿinda al-Barbar fī l-Maġrib ḥabb al-ḥarāq*).

679 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 279, 23 et nº 3021, 339 ; *Die Namen der Heilmittel nach Buchstaben*, 2002 : nº 4, 62, *aṣāṣ*, *alẓaẓ*, *alẓẓaẓ*, « Seidelbast ».

680 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 541, 34–35 ; *Die Namen der Heilmittel nach Buchstaben*, 2002 : nº 20, 89, *ḥabb al-arġās*, « Berberitze », nºs 18–20, 153, *arġīs*, « Lykion/Berberis », 154, *arġis*, « Berber-Rinde ». Signalons que dans la fin de la notice d'Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, il est ajouté :

La troisième donnée est relative à une plante appelée directement par le nom berbère : « Les Berbères (*al-Barbar*) l'appellent *asamām* ». D'après notre botaniste, on la rencontre « dans le désert, en Abyssinie et à la *qalʿat* Ibn Tawāla sur la côte nord-africaine (*nabāt bi-l-ṣaḥrāʾ, bi-bilād al-Habaš wa-bi-qalʿat Ibn Tawāla bi-l-ʿidwa*) ». Cette espèce botanique aurait un arôme semblable au gingembre (*zanǧabīl*)[681].

La quatrième mention est dédiée au melon (*baṭṭīḫ*) pour lequel on livre le terme berbère équivalent selon la phrase suivante : « En berbère (*br*), on l'appelle *afalasṭīn* et chez les Almoravides (*wa-ʿinda al-Murābiṭīn*) *aḏigāl* entre la *qāf* et la *kāf* »[682].

Le cinquième renseignement est relatif à l'oignon pour lequel on relèvera le vocable berbère suivant : « berbère (*br*) *tāṣālībt* dont le pluriel est *azālīm* avec vélarisation (*tafḫīm*) de la *zāy* »[683].

La sixième information s'intéresse à la plante connue sous le nom de *tāfsiyā* ou la colophane. Le botaniste sévillan livre le nom berbère équivalent : « Il paraît que chez les Berbères (*al-Barbar*) la plante est connue sous le nom d'*ādiriyys* »[684]. Dans une autre entrée dédiée à la même plante, il est dit que son nom appartient à la langue berbère et l'espèce semble également bien connue dans la région de Fès : « *tāfsiyā*, *tifsiyā*, *tāfasat* : c'est en langue berbère (*luġa barbariyya*) et dans la région de Fès, elle y est appelée *ādiriyys* »[685].

Le septième élément puisé dans l'œuvre du botaniste sévillan traite de la figue. On y trouve le terme berbère traduisant le mot arabe *ṭīn* : « *tāzart* avec

« Et *uškūḏ* en langue romane de la Marche (*wa-bi-ʿaǧamiyyat al-ṯaġr uškūḏ* »). Sur cette même espèce, voir Ibn Wāfid, 1995 : 280/traduction nº 214, 341 : « Et en langue berbère, on l'appelle *arġīs* (*wa-yuqālu lahu bi-l-barbariyya arġīs*) ». O. Bencheikh, 1995–1996 : 169, sur le terme *ārġīs* (« écorce de la racine de l'épinette-vinette ») documenté en al-Andalus ; *ārġīs* ou « épine-vinette » est compilé parmi les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin étudiés par I. Ferrando, 1997 : 110.

681 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 573, 54.

682 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 941, 80. Il existe également le terme *taqant* pour désigner le melon vert (W. Vycichl, 2005 : 12).

683 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 985, 92. Voir É. Laoust, 1920 : 80, « *aẓålim*, oignon », dans quelques variantes berbères de l'Atlas marocain ; F.E. Beyhl, 2004 : 5, *azalib*, « onion » en tašalḥīt ; M. Kossmann, 1999 : § 242, 112, § 297, 133 ; *idem*, 2013a : 58, 135, 142, 217, 283, *azalim*, « onions ». Le glossaire notarial arabo-chleuh de Deren (daté de 1177/1764) *al-Maǧmūʿ al-lāʾiq ʿalā muškil al-waṯāʾiq* enregistre le mot « *azʾalim*, oignon » (J. Berque, 1950 : 379). Voir V. Blažek, 2014 : 275–276, sur une possible origine phénico-punique du mot berbère *azālīm*.

684 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1116, 105.

685 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1153, 108 ; ʿAbd al-Malik b. Zuhr, 1992 : 87/109 ; ʿAbd al-Razzāq al-Ǧazāʾirī, s.d. : 23 (*adarīs huwa al-dariyās wa-huwa al-ṯāfsiyā*), 40–41 (*tāfsiyā wa-yuqālu bi-l-tāʾ*), 101 (*ṭāfsiyā*).

vélarisation de la *zāy* (*tāzart bi-tafḫīm al-zāy*) »[686]. Dans un autre passage, où il est question de la vigne blanche qui est signalée sous la forme arabe de *karma bayḍāʾ*, on donne l'équivalent berbère suivant : « En langue berbère *tāzzart* avec gémination de la *zāy* (*wa-bi-l-barbariyya tāzzart bi-tašdīd al-zāy*) »[687].

La huitième donnée renvoie à la plante désignée sous le nom de *ṯayyil* et qui pousse généralement en été dans les endroits humides des prés. Son nom en berbère est fourni de la manière suivante : « En langue berbère, c'est *affār* avec gémination de la *fāʾ* (*br affār bi-tašdīd al-fāʾ*) »[688].

Le neuvième élément concerne un légume de la famille des pois et appelé *ǧulbān*. Dans cette rubrique, l'auteur fournit deux noms berbères équivalents : « Dans la langue berbère (*br*), c'est *tīnīfīn* […] et il est connu chez les Maṣāmida (*ʿinda al-Maṣāmida*) qui l'appellent *aqurrūm* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) »[689].

La dixième notice s'occupe d'une plante appelée *ḫarrūb al-ḫinzīr* ou le « carroube du cochon ». Selon l'auteur du texte, « Les Berbères (*al-Barbar*) utilisent son grain dans la préparation de leurs médicaments et ils l'appellent (*wa-yusammūnahu*) *ātulīlī* »[690].

La onzième mention se réfère au latex du madar (*misqāṭun*) et au cours de laquelle on spécifie l'équivalent dans certains dialectes berbères. Le passage

---

686 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1149, 107. R. Dozy, 1967, I : 138, recueille le terme *tāzart*, « sorte de poisson au Maghreb » ; sur le figuier et les figues dans l'aire géographique berbère, voir *EB*, sub voce, XVIII, 1997 : 2825–2833 (É. Bernus-S. Chaker).

687 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 2522, 269. Sur le *tāzart*, voir les données tirées d'un glossaire botanique du début du 11e/XVIIe siècle dans *Die Namen der Heilmittel nach Buchstaben*, 2002 : nos 1–2, 273, « Feige » ; Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 34, 48 (texte berbère)/16, 21 (traduction), dans la région de Māssa, on relève *tāzārt* pour le « figuier » ; R. Basset, 1883 : 295, *tazārt*, « figues » dans des parlers du Rif et *ṯazārt* à Bougie et en berbère de l'Aurès ; *idem*, 1887 : 48, *tazāḥt*, « figuier » dans le berbère du Gourara et du Touat ; *idem*, 1895 : 90, *ṯazārṯ* ou « figuier » dans le Ouarsenis d'Algérie ; É. Laoust, 1920 : 421, « *tazärt*, figuier, figue sèche », « *azar*(*wa*), *azarĕn*, figuier » dans l'Atlas marocain ; V. Brugnatelli, 1994 : 131 ; *idem*, 1998 : 53, *wazar*/*azar* (Maroc) avec le sens de « figuier » ; M. Kossmann, 1997 : 527, *t-azar-t* (pl. *t-azar-in*), « figue » ; F.E. Beyhl, 2004 : 7, donne *təz'ərt*, « figuier » en tašalḥīt et indique en outre qu'il y aurait deux toponymes canariens construits sur le mot berbère, à savoir Tazarte et Tazartico avec le sens espagnol de « higueral » ; M.A. Haddadou, 2011 : 29, signale un toponyme « Tala n Tazart, la ‹ fontaine du figuier ›, village de la commune d'Iboudrarène, dans la région d'Ath Yanni, Kabylie » ; M. Hassen, 2014 : 31, signale le terme *tāzart* comme segment des noms de lieux ifrīquiens *banī Zart*, *wād Zrāṭa* et *Zart Tiṭāwīn*.

688 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1163, 112. Sur cette plante de la famille des graminées, voir F. Foureau, 1896 : 2, 15, 32.

689 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1384, 133. É. Laoust, 1920 : 269, « *tinifin*, petit pois » au Maroc atlassien.

690 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1809, 190.

offre l'information suivante : « Dans certains dialectes (*fī baʿḍ al-luġāt*), il est dit *tānġūrt* et {on dit} *tanġūt* qui est un nom berbère (*ism barbarī*) »[691].

Le douzième passage contient une information sur la langue berbère en relation avec une plante appelée en arabe *ḍarw*. On découvre deux termes équivalents fournis par le botaniste : « Et en langue berbère, c'est *t.zġ.t.* et d'autres disent *tāqmīt* (*wa-bi-l-barbariyya t.zġ.t. wa-baʿḍuhum yuqālu tāqmīt*) »[692].

Le treizième fragment se trouve dans une notice dédiée à une huile produite par le *ʿutm* en arabe et *āzabbūǧ* en berbère qui est tirée d'un fruit de couleur noire comme une olive[693]. Le mot berbère équivalent à cette huile est inclus dans la phrase suivante : « Le *ʿutm* est ce que les Berbères (*al-Barbar*) appellent *tāqqā* avec la voyelle *a* après la *qāf* géminée et qui est le *ǧillīṭ* »[694].

La quatorzième mention concerne une plante appelée *ʿarʿar* qui serait elle-même divisée en trois variétés. Le mot berbère servant d'équivalent apparaît dans la phrase suivante : « Et en langue berbère (*wa-bi-l-barbariyya*) c'est *aḏqāl* et d'autres l'appellent *īrqāl* »[695].

La quinzième information est relative à une plante désignée par le mot *ʿullayq* qui serait connue pour être parée d'épines avec de nombreuses branches. Le vocable berbère équivalent est puisé dans le segment suivant : « Et en langue berbère (*wa-bi-l-barbariyya*), c'est *ābiqā* et d'autres la nomment *āniyūl* »[696].

La seizième donnée est en rapport avec le *ʿūd sūs* ou « bâton de sūs » et qui a pour terme berbère identique celui que nous donnons dans le passage suivant : « Et en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), on l'appelle *ādarīs* avec la voyelle *a* sur la *alif* »[697].

---

691 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 2809, 324.

692 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3258, 385.

693 Dans le contexte ifrīquien, indiquons que M. Hassen, 2014 : 31, mentionne le terme *tazabbūǧt* comme partie du toponyme *ǧabal Zabbūz* ; É. Laoust, 1920 : 444–464, sur l'olivier et l'huile d'olive dans la culture berbère ; Y. Benhima, 2007 : 226–229, sur la place de l'olivier dans l'économie rurale du Maghreb occidental médiéval.

694 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3344, 391. Voir une occurrence du terme *ǧabbūǧ* dans un document de *taʿqqītt* du *qᵊṣar* de Lᵊgāra (Tafilalt, milieu du 13ᵉ/XIXᵉ siècle) dans L. Mezzine, 1987 : 164 (texte arabe-berbère)/238 (traduction) ; H. Venzlaff, 1977 : 63–64, *tafarzizt* et *taǧallat*, la « coloquinte » ; M. Koosmann, 1999 : § 330, 144–145, *taǧallat*, la « coloquinte » ; C. Múrcia, 2011 : 124, cite un passage tiré d'un texte latin ancien : *coloquintidis interioris carnis, quam uulgus gelelam uocat* dans lequel le terme *gelelam* serait un équivalent du berbère *taǧallat*.

695 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3463, 404.

696 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3464, 406.

697 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3470, 408.

Le dix-septième renseignement traite d'une plante nommée *fulful al-sūdān* (« piment des noirs ») et son homologue berbère est présent dans le fragment subséquent : « Et les Berbères (*al-Barbar*) l'appellent *āq.rūm* et d'autres la nomment *qurmī* »[698]. Dans l'ouvrage de ʿAbd al-Salām b. Muḥammad al-ʿAlamī al-Fāsī, à l'entrée consacrée aux *falāfil al-sūdān*, on découvre le mot *qarmīl* noté comme une équivalence des « poivres du Soudan » dans le parler de Fès et sa région[699].

Le dix-huitième élément est cité dans une notice dédiée à une plante sauvage de la famille des *Caryophyllaceae.* Le vocable berbère est présent dans le passage suivant : « Il ressemble à la plante connue en langue berbère sous le nom d'*awsarġant* (*al-nabāt al-madʿū awsarġant bi-l-barbariyya*) »[700]. À titre d'information supplémentaire, signalons que T. Lewicki pensait que l'anthroponyme Sarġīnat, porté par une femme savante originaire de Wuryūrī dans le *ǧabal* Nafūsa, pourrait être mis en relation avec la dénomination de la plante[701]. Sans plus d'éléments documentaires, il nous est difficile de prendre position même si l'hypothèse de l'orientaliste semble crédible si l'on admet qu'il était concevable de nommer des individus avec des noms de plantes. Si le domaine ibadite transmet la mention d'un nom propre basé sur la racine *s.r.ġ.n*, il est utile de préciser que les chroniques andalousiennes signalent également un toponyme localisé dans la région de Mérida, au cours d'un récit daté de l'année 221/836. Il s'agit d'un lieu (*mawḍiʿ*) appelé *umm Sarġīn*, peuplé par des éléments berbères[702].

---

698 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3806, 444.

699 ʿAbd al-Salām b. Muḥammad al-ʿAlamī al-Fāsī, s.d. : 101.

700 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 2158, 227 ; *ibidem* : nº 556, 46 (*armālī:* [...] *baḫūr al-Barbar al-musammā ūsarġant*) ; *ibidem* : nº 4562, 525 : *sarġant*, forme arabisée des noms berbères *awsarġant*, *tawsarġant* ; Ibn Ǧulǧul, 1992 : 11/36 (*al-sarġant*) ; Aḥmad b. ʿĪsā al-Hāšimī, 2005 : 136 (*sarġīnt*) ; ʿAbd al-Razzāq al-Ǧazāʾirī, s.d. : 35 (*baḫūr al-Barbar huwa tasarġīnt wa-l-sarġīna*), 87 (*sarġant huwa al-baḫūr wa-huwa tāsarʿīnt*) ; M. Beaussier, 2006 : 470, affirme qu'on trouve la « *sarʿīna*, plante odorante fébrifuge » dans la région de Constantine ; R. Dozy, 1967, I : 138, relève le mot *tāsarġant*, « la racine du *telephium imperati* » ; H. Venzlaff, 1977 : 91–92, sur la place de cette plante sauvage (*sarġīna*, *tawsarġant*) dans la pharmacopée marocaine. Dans les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin étudiés par I. Ferrando, 1997 : 138, on trouve le vocable *tas.rġ.n*, « raíz del telefio » qui paraît se baser sur R. Dozy. Rappelons ici que le lettré marocain Aḥmad b. Muḥammad b. Dāwūd al-Ǧazūlī al-Tamullī al-Haštūkī (*ob.* après 1096/1685) mentionne la racine *tawsarġint*, considérée comme utile car susceptible d'être échangée contre de l'argent (L. Mezzine, 1996 : 229).

701 *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 547 alors qu'al-Šammāḫī, 1995 : 300, a relevé le nom d'un certain Sarġīn al-Ǧannāwunī de la zone du *ǧabal* Nafūsa. Voir T. Lewicki, 1989 : 107 ; *idem*, 1990 : 85–86.

702 Ibn Ḥayyān, 2003 : 421.

La dix-neuvième donnée fait référence aux différentes variétés du melon (concombre), *fuqqūṣ*. Dans cette notice, on découvre les deux équivalents en langues maṣmūdienne et zanātienne : « Elle est appelée *āqazān* par les Maṣmūda et *t.ġsīman* par les Zanāta »[703].

La vingtième information se réfère aux divers noms attribués au genre « mousse d'arbre », *ušna* (*Usnea* de la famille des *Usneacea*). Grâce au botaniste sévillan, nous apprenons que les termes berbères employés comme semblables au vocable arabe sont *tāmikilt* et *tīfūrā* (*bi-l-barbariyya*)[704].

La vingt et unième notice rend compte d'une plante de la famille des Lamiacées dont le nom générique est « menthe pouliot » (*Mentha pulegium* (L.)) et que l'auteur range sous l'expression *ġubayra*. Quelques-uns de ses équivalents berbères sont fournis dans le passage suivant : « Et en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), on l'appelle *tinkiziwān* qui se dit (*wa-yuqālu*) {également} *tankazwatān* »[705].

Le vingt deuxième renseignement se penche sur la plante dite *qurunful*, ou le girofle au goût et à l'odeur caractéristiques. Son nom berbère est fourni de la manière suivante : « Les Berbères (*al-Barbar*) l'appellent *āqimmām* »[706].

Le vingt troisième élément se réfère à la fameuse plante médicinale connue sous le nom de *šīḥ*. Son homologue berbère nous est livré dans la variante linguistique des Zénètes ainsi que deux autres expressions. L'auteur dit très exactement : « Les Zénètes (*Zanāta*) l'appellent *asar ġyūl* […] en langue berbère (*br*) *āsūmun īzrī* et *tāmuqrūnun* »[707].

La vingt quatrième et dernière notice que nous proposons au lecteur se concentre sur le palmier nain dont le nom berbère est livré dès le début : « *wāġāz*, c'est le palmier dans la langue des Berbères (*bi-luġat al-Barbar*) »[708]. Cela étant, ajoutons que dans un autre passage Abū l-Ḫayr al-Išbīlī a rédigé une entrée sur le mot *dawm* et au cours de laquelle il signale deux équivalents berbères ainsi que celui du grain qui en est extrait. Ces vocables sont présentés de la façon suivante : « Dans la langue berbère (*br*), ce sont *tīqzdimt* et *ʿazaf* ; son grain est appelé *āġāz* »[709].

---

703 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3814, 449.

704 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 552, 44.

705 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 3811, 447.

706 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 4234, 484. Ibn al-Bayṭār, 1989, nº 115 : 147, donne le terme *aqmām* ; M.Á. Gallego, 2003 : 127–128, transcrit le nom berbère relevé chez Ibn al-Bayṭār sous la forme *iqmmām*.

707 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 4902, 560.

708 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 5007, 573.

709 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1915, 197.

1.18 Ibn al-Bayṭār, botaniste au fait des noms de plantes en berbère

Ibn al-Bayṭār fut sans conteste l'un des plus grands botanistes et pharmacologues de l'Islam, ainsi qu'une autorité suprême en matière de plantes. Il naquit à Malaga, en 593/1197, c'est-à-dire en pleine époque almohade. Son nom complet était Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Aḥmad Ḍiyāʾ al-Dīn al-Andalusī al-Mālaqī et il fut surnommé *al-ʿaššāb* (« botaniste », « herboriste »). Ibn al-Bayṭār étudia la botanique auprès d'Abū l-ʿAbbās al-Nabatī, surnommé Ibn al-Rūmiyya, d'Abū l-Ḥaǧǧāǧ et de ʿAbd Allāh b. Ṣāliḥ. À partir de l'âge de vingt ans, il visita un certain nombre de contrées, notamment le Maghreb, la Syrie, l'Égypte et l'Asie Mineure, à la recherche, la découverte et l'observation de plantes médicinales. En Égypte, il entra au service du roi al-Kāmil Muḥammad al-Ayyūbī (*ob*. 635/1238) qui le nomma « chef de tous les herboristes ». Après la mort du souverain ayyoubide, il demeura au service de son fils, al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn (*ob*. 647/1249) qui, malgré le fait d'être en charge de l'Égypte, résidait à Damas[710]. Ibn al-Bayṭār fit de cette dernière métropole son point de départ pour l'étude des plantes en Syrie et en Asie Mineure, en tant que médecin-herboriste. Ibn Abī Usaybiʿa fut son disciple et l'accompagna lors de ses voyages à la recherche d'espèces botaniques afin de composer son *Kitāb al-ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya* ou « Livre de compilation des médicaments et aliments simples ». Il mourut à Damas en 646/1248[711]. Ibn al-Bayṭār rédigea la description de mille quatre cent plantes médicinales, dont trois cent environ n'avaient jamais été décrites auparavant. Il cita leurs noms, leur mode d'emploi ainsi que leurs substituts. Il découvrit également une multitude de plantes inconnues jusqu'alors. Parmi les caractéristiques de son œuvre, on peut dire qu'il a fait de la botanique une véritable science, s'appuyant sur l'expérimentation, l'observation et la déduction. Il faisait référence aux sources d'où il puisait ses informations après s'être assuré de leur précision et fiabilité.

1.18.1 *Quelques éléments du lexique berbère tirés du* Kitāb al-ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya

Voici un court échantillon des matériaux susceptibles de nous aider à mieux comprendre le domaine botanique de l'Occident musulman médiéval à partir du lexique berbère. Le lecteur avisé verra que les transcriptions morphophonologiques des noms de plantes contiennent parfois quelques légères

710 Sur le règne des Ayyoubides, voir *EI²*, sub nomine, I, 1960 : 820–830 (Cl. Cahen).

711 Sur le botaniste et son œuvre, voir l'Introduction du traducteur, s.d. I : I-XVI et l'Introduction de l'éditeur du texte arabe dans Ibn al-Bayṭār, 1990 : *alif-ḥāʾ* ; *EI²*, sub nomine, III, 1975 : 759–760 (J Vernet) ; A. Cabo González, 1997 : 23–29.

différences. Précisons en outre que Lucien Leclerc fut le premier a donné une traduction de l'œuvre sur la base de plusieurs manuscrits de 1877 à 1883 et Muḥammad al-ʿArabī al-Ḫaṭṭābī effectua l'édition du texte arabe en 1990.

* « C'est le nom du ‹ pyrèthre › en langue berbère (*tāġandast : ism bi-l-barbariyya li-l-ʿāqir qarḥ*^{an}) »[712].
* « C'est le nom de l'‹ euphorbe › en langue berbère du Maghreb central (*tākūt : ism li-l-furbiyūn bi-l-barbariyya bi-l-Maġrib al-awsaṭ*) »[713].
* « C'est le nom berbère que l'on donne à Bougie, des provinces d'Ifrīqiya, à la plante appelée *meum* […]. Quelques Berbères l'appellent ‹ cumin de la montagne › (*tāmsūrt/tāmsawurt : ism barbarī bi-Biǧāya, min aʿmāl Ifrīqiya, li-l-nabāt al-musammā al-mū* […] *wa-yusammīhi baʿḍ al-Barābir kammūn al-ǧabal*) »[714].
* « C'est l'‹ oseille › en langue berbère (*tāsammat : bi-l-barbariyya huwa al-ḥummāḍ*) »[715].
* « Ce sont les ‹ truffes ›[716] en berbère (*tirfās : bi-l-barbariyya hiya al-kamʾt*) »[717].

---

712 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 86/302 ; Aḥmad b. ʿĪsā al-Hāšimī, 2005 : 153, *tāġamdast* ; Abū l-ʿAlāʾ Zuhr, 1994 : 33/112, *tāġandast* ; *Die Namen der Heilmittel nach Buchstaben*, 2002 : nº 15, 224 et nº 3, 273, *taġandas/taġandis/taġanddas*, « Römischer Bertram » ; ʿAbd al-Razzāq al-Ǧazāʾirī, s.d. : 42, *tāġandast*. Voir R. Dozy, 1967, I : 139, *tāġandast*, « pyrèthre » ; F. Corriente, 1998 : 271, *tiġandəst* ; les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin examinés par I. Ferrando, 1997 : 126, livrent *tāġándes*, « pyrèthre » ; N. Naït-Zerrad, 2002 : 828, *sub voce* {GNḌS} ; J. Bustamante Costa, 2002 : 209, *tagundast*, *tigin*, « faire » + *tussut*, « tousser » « esternutatorio » en berbère ; M. Beaussier, 2006 : 98, « *tāġandusat*, s.f., Pyrèthre ».

713 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 86/302 ainsi qu'*idem*, 1989, nº 78 : 240, fournit la phrase *wa-bi-l-barbariyya tākūt*.

714 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 86/302–303 (dans le même passage, on découvre le terme *tāmūšawurt* entre crochets). Précisons que R. Dozy, 1967, I : 139, donne *tāmšāwurt*, « meum » ; M. Gracia Mechbal, 2014 : 146, cite le terme dans la graphie *tāmšāwurt*.

715 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 86/303.

716 Le traducteur fournit la lecture *kamāt* (كمات).

717 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 88/310. Sur le mot *tirfās* dans la *Tuḥfat al-aḥbāb fī nihāyat al-nabāt wa-l-aʿšāb*, voir G. Salmon, 1906 : 42, « كمات Kemât (masc.). C'est le *terfâs* (truffe) » ; G.S. Colin, 1926 : 62–63, indique les faits suivants « Maġribin *tĕrfās* ‹ (truffes (coll.) à chair blanche › dérive d'un pluriel roman **trufas,* avec ressaut de la voyelle brève au delà de la liquide » ; T. Lewicki, 1974c : 76–77, sur la consommation du *tirfās* en Afrique de l'Ouest médiévale ; M. Kossmann, 1997 : 485, « *ṛfṣ*, *ti-ṛfeṣ* - *ti-ṛfaṣ* 'truffe' » dans le berbère de Figuig ; les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin compilés par I. Ferrando, 1997 : 128–129, donnent *tirfās* comme équivalent de « truffes à chair blanche » ; J. Bustamante Costa, 2002 : 211, *tūfera* (pl. *tūferas*), « trufas » en espagnol.

* « C'est le nom berbère d'une plante appelée *conyza* en langue grecque et *ṭubbāq* en langue arabe (*tarhallān : ism barbarī li-l-nabāt al-musammā bi-l-yūnāniyya qūnīzā wa-huwa al-ṭubbāq bi-l-ʿarabiyya*) »[718].
* « C'est le nom berbère du ‹ polypode › (*taštiwīn : ism barbarī wa-huwa al-basfāyǧ*) »[719].
* « C'est le nom berbère d'une plante connue par quelques personnes comme ‹ légume juif › (*tifāf : ism barbarī li-l-nabāt al-maʿrūfa ʿinda baʿḍ al-nās bi-l-baqla al-yahūdiyya*) »[720].
* « En langue berbère, c'est une plante qu'on appelle *adriyās* (*ṯāfsiyā : yusammā hāḏā al-nabāt bi-l-barbariyya adriyās*) »[721].
* « C'est le nom berbère que l'on donne à une espèce de plante épineuse en Ifrīqiya et dans ses environs (*tānqīt : ism barbarī yuṭlaqu bi-Ifrīqiya wa-mā wālāhā ʿalā nawʿ al-nabāt šawkī*) »[722].

En complément à ce qui vient d'être signalé sur les apports de la littérature botanique médiévale écrite en arabe et susceptibles d'améliorer nos connnaissances en linguistique berbère, nous voudrions mentionner une notice intéressante relevée chez Ibn Wāfid. Ce médecin andalousien, mort en l'année 460/1067, offre des éléments concernant le nom berbère d'une plante appelée *aspalat*. L'écrivain de Tolède expose ainsi les faits : « les Berbères (*al-Barbar*) l'appellent *azuzwy* dont le sens est ‹ celui aux épines › (*bi-maʿnā ḏū l-šawk*) et c'est ainsi qu'ils la nomment ‹ l'abeille *azuzwy* › »[723].

Enfin, et en relation avec le terme qui vient d'être signalé, nous souhaiterions attirer l'attention du lecteur sur une hypothétique relation qu'il y aurait entre le vocable *azuzwy* et un toponyme berbère médiéval localisé au Maghreb central, à environ cent kilomètres à l'est d'Alger. En effet, grâce à la mention d'un site appelé *ḥiṣn al-Wuzzū* relevé dans un ouvrage du géographe al-Idrīsī

718 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 89/310 ainsi qu'*idem*, 1989, nº 116 : 253, offre le fragment *huwa al-tarhalā bi-l-barbariyya*.

719 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 89/311.

720 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 90/314, et selon le traducteur, il s'agirait du *sonchus* ; *idem*, 1989, nº 115 : 187, procure le segment de phrase *tusammīhi al-Barbar tiffāf*. Notons à titre documentaire qu'al-Idrīsī, 1970–1984 : 294 ; *idem*, 1983 : 157/145, signale un *ḥiṣn* Tīfāf dans le *ǧabal* Waslāt (Maghreb oriental).

721 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 93/327 ; *Die Namen der Heilmittel nach Buchstaben*, 2002 : nº 1, 217, nº 12, 274, *tāfsiyya*, *tāfsiyāh*, « Thapsia » ; d'après le traducteur, il s'agit du *Thapsia garganica*. Signalons que R. Dozy, 1967, I : 156, donne le terme *ṯāfsiyā*, « thapsia asclepium ».

722 Ibn al-Bayṭār, 1990 : 97/302 ; le traducteur donne la leçon *tāfġīt* (تافغيت).

723 Ibn Wāfid, 1995 : 80, 81/traduction nº 27, 130–131.

(*ob*. entre 560/1165 et 576/1180), il est probable que nous soyons en présence de l'une des plus anciennes références tirées des sources arabes concernant la localité connue actuellement sous le nom de Tizi Ouzou ou « col des genêts »[724]. Précisons en outre que ce lieu est signalé dans l'itinéraire qui va de Miliana jusqu'à la côte de Bougie et dont voici le détail : Milyāna (Miliana)[725], al-Lamdiya (Médéa)[726], *ḥiṣn al-Wuzzū* (Tizi Ouzou ?), *ḥiṣn* Sā'ilāl, *ḥiṣn* Tā.n.t, *qaṣabat* Barġawāṭ, située au bord du *ǧabal* Ǧurǧura, *ḥiṣn* Bakr, Tāklāt et Biǧāya (Bougie)[727]. Mais, il est bien connu que dans le domaine des identifications toponymiques comme dans celui des étymologies, il faut être extrêmement prudent et sans plus d'informations textuelles à notre disposition, nous en resterons, pour l'heure, au stade de la suggestion.

1.19 Ibn Hišām al-Laḫmī ou la langue berbère vue depuis le genre *laḥn al-ʿāmma*

Dans ce bref paragraphe, on signalera les renseignements fournis par le grammairien andalousien Ibn Hišām al-Laḫmī (*ob*. 577/1182), auteur d'*al-Madḫal ilā taqwīm al-lisān wa-taʿlīm al-bayān* ou « L'introduction à la correction du langage et l'apprentissage de l'éloquence », œuvre, comme son titre le suggère, consacrée aux questions sensibles du bon usage de la langue et de l'enseignement de l'élégance stylistique. Cet ouvrage s'inscrit dans la lignée des textes rédigés sous le titre générique de *laḥn al-ʿāmma* (« fautes de langage du peuple ») et dans lesquels il est parfois question de la langue berbère en contact avec l'arabe et ses variantes dialectales[728]. Mais examinons dès maintenant les éléments linguistiques fournis par l'auteur andalousien.

---

724 Voir É. Laoust, 1920 : 523, « *azzu*, genévrier » dans des parlers berbères du Maroc ; M.A. Haddadou, 2011 : 69, pour un bref résumé de l'étymologie du nom toponymique.

725 La localité de Miliana est signalée dans Ibn Saʿīd, 1953–1955, I : 268 (*Milyāna*) ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 406 (*madīnat Milyāna*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 96 (*madīnat Milyāna*), 121 ; *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 111, 112, 113, 118, 119, 120 (*Milyāna*) ; al-ʿAbdarī, 1968 : 24 (*al-balda al-ḫaṣība*), 31, 34, 163, 278, 281 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 80 (*madīnat Milyāna*).

726 Le site de Médéa est mentionné par le *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 112, 113, 121, 152, 189 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 210, en tant que *ḥiṣn al-Madiya*.

727 Al-Idrīsī, 2010 : 32/69 et 147–148, pour des commentaires détaillés de l'éditeur-traducteur de l'œuvre.

728 Sur l'auteur, son ouvrage et son époque, voir l'étude incluse dans Ibn Hišām al-Laḫmī, 1990, I : 15–42 ; O. Bencheikh, 1994 : 365–371 ; J. Grand'Henry, 1998 : 75–77, pour une

1.19.1 *Onomastique et lexique berbères*

Tout d'abord, nous avons une donnée intéressante sur la supposée vocalisation correcte de l'ethnonyme Barġawāṭa qui est signalée de la manière suivante : « Et ils disent de cette tribu Biraġwāṭa et la réponse est Balaġwāṭa, avec *fatḥa* sur la *lām* et la *ġayn* fermée, et leur généalogie (*nisba*) est apparentée à Balaġwāṭī »[729]. Cette dernière information avait été mise au jour par le grammairien et lexicographe Abū Ḥafṣ Ibn Makkī al-Ṣiqillī (*ob.* 501/1107) dans son œuvre intitulée *Taṯqīf al-lisān fī talqīḥ al-ğinān*. Le passage en question est identique à celui relevé par Ibn Hišām al-Laḫmī[730].

Puis, nous extrayons un mot consacré au « premier » tirage de lait produit par des animaux et bien connu dans diverses variantes du berbère. Il s'agit d'un terme qui est inclu dans le passage suivant : « Et ils disent que *adaġaṣ* est le premier tiré et la réponse est *libaʾ* avec la *hamza* »[731].

Ensuite, nous avons le fragment d'une information concernant la vocalisation de la *nisba* al-Barbarī qui nous est parvenue de la manière suivante : « Et ils disent *birbirī* avec *kasr* sous les deux *bāʾ* et la réponse est *barbarī* avec *fatḥa* sur les deux *bāʾ* ; c'est ce qu'on dit en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), également avec une *fatḥa* »[732]. Le renseignement précédent avait déjà fait l'objet d'une note de la part du grammairien Abū Ḥafṣ Ibn Makkī al-Ṣiqillī mais dans une version quelque peu différente. Voici le texte tel qu'il nous est parvenu : « Et ils disent *birbirī* et la réponse est *barbarī* ; c'est ce qu'on dit en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), avec une *fatḥa* sur les deux *bāʾ* »[733].

Par la suite, dans une autre mention, il est question du toponyme berbère Marrakech qui selon Ibn Hišām al-Laḫmī doit être vocalisé comme suit : « Et

---

approche historique du genre *laḥn al-ʿāmma* en Andalus et au Maghreb.

729 Ibn Hišām al-Laḫmī, 1990, II : 190.

730 Ibn Makkī al-Ṣiqillī, 1990 : 59.

731 Ibn Hišām al-Laḫmī, 1990, II : 208. Voir aussi les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin examinés par I. Ferrando, 1997 : 110, *adaġas* ou équivalent de *calostrum*.

732 Ibn Hišām al-Laḫmī, 1990, II : 218. Sur la *nisba* al-Barbarī, signalons au passage qu'Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 356, mentionne un certain Mubādir b. Zīrī al-Barbarī qui fut gouverneur de Siğilmāssa pour le compte des Fatimides vers 354/965 ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, s.d., I : nº 495, 362, élabore la biographie d'un savant appelé Aḥmad b. al-Layṯ Barbarī, originaire de Cordoue. Selon notre pratique de la documentation arabe médiévale, les occurrences de l'adjectif de relation *al-Barbarī* n'apparaissent pas avec une aussi grande fréquence qu'on ne le croit dans les sources arabes de l'Occident musulman, au moins pour la période qui va jusqu'au 4e/Xe siècle. On lui aurait préféré, semble-t-il, des formules comme *al-Barbar*, *min al-Barbar*, *min bilād al-Barbar*, des noms tribaux ou des *nisba*-s tribales. Mais prenons garde à cette idée fragile qui devra bien entendu être vérifiée à travers l'examen de l'ensemble des textes.

733 Ibn Makkī al-Ṣiqillī, 1990 : 149.

ils disent Marrakuš et la réponse est Marrākuš, avec *alif* après la *rāʾ* »[734]. Outre ce dernier élément, indiquons que des écrivains tels que le biographe Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī et le chroniqueur égyptien tardif al-Qalqašandī ont pris la peine de noter le nom toponymique dans sa forme berbère. Le premier d'entre eux signale le toponyme Tāmarrākušt dans les contextes suivants : « Le cimetière de Tāmarrākušt à l'intérieur de Marrakech (*maqbarat Tāmarrākušt fī dāẖil Marrākuš*) », « Le cimetière de Tāmarrākušt à l'intérieur de la muraille de Marrakech (*ǧabbānat Tāmarrākušt dāẖil ṣūr Marrākuš*) » et « Le cimetière de Tāmarrākušt (*maqbarat Tāmarrākušt*) »[735] ; quant au second, il livre la même graphie mais avec quelques détails historiques supplémentaires : « Tāmarrākušt : … c'est cette ville qui est le lieu du pouvoir des Almoravides ‹ les voilés ›, ceux qui ont régné après les Zirides (*Tāmarrākušt : … wa-kānat hāḏihi al-madīna dār mulk al-Murābiṭīn min al-mulaṯṯamīn allaḏīna malakū baʿd banī Zīrī*) »[736].

Ensuite, le texte livre une information consacrée au nom d'une localité située au nord du Maghreb occidental. Il s'agit du toponyme berbère Matnān qui apparaît dans le fragment suivant : « Et ils disent Mattannān, village proche de Ceuta (*qarya qarība min Sabta*) et la réponse est Matnān, avec *sukūn* sur la *tāʾ* et allègement (*taẖfīf*) de la *nūn* »[737].

Enfin, nous relevons un terme d'usage courant, à savoir *akzal*, qui n'est autre que l'équivalent berbère du mot arabe *ʿaṣā* ou « bâton ». Le grammairien sévillan affirme le fait subséquent : « Et ils disent d'une chose que l'individu prend dans ses mains comme le bâton *akzal* mais les Arabes disent *miẖṣara* (*wa-innamā taqūlu al-ʿArab al-miẖṣara*) »[738]. Au sujet de l'instrument désigné

734 Ibn Hišām al-Laẖmī, 1990, II : 248 ; al-Qazwīnī, s.d. : 111–112, sur Marrakech et sa région ; Yāqūt al-Rūmī, s.d., V : 94 (*mawḍiʿ Marrākuš*) ; Ibn al-Ṣabbāḥ, 2008 : 61 (*madīnat Marrākūš*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 60–61 (*wa-kānat dār mulk Lamtūna*).

735 Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, I : 221 ; *idem*, 1973 : 90 ; *idem*, 1965, II : 587. Voir également les données fournies par Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, 1927 : 180. À propos de la graphie non conventionnelle de *ṣūr* au lieu de *sūr* pour « muraille », indiquons que M. Beaussier, 2006 : 581, affirme que « *ṣūr*. s.m., pour *sūr*. Mur, cette orthographe fautive est généralement adoptée ; […] ».

736 Al-Qalqašandī, s.d., V : 163.

737 Ibn Hišām al-Laẖmī, 1990, II : 249. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur le toponyme examiné dans la partie dédiée aux « Échos de la langue berbère dans la littérature hagiographique maghrébine ».

738 Ibn Hišām al-Laẖmī, 1990, II : 350. Voir les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin édités par I. Ferrando, 1997 : 112, *āǧĕzzāl* ou « lance courte, portée par les serviteurs et les esclaves des Almoravides » ; K.- G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 79, « *agdəl/igədlan*, *egdəl/əgdəlăn:igədlan* […] javelot à tige de bois » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr.

par le nom *akzal*, indiquons qu'il s'agit d'une sorte de lance courte. Elle était utilisée par les serviteurs et les esclaves des Almoravides et le mot apparaît calligraphié sous la forme *āqzāl* (*āqzāl wa-huwa al-ramḥ al-ṣaġīr*) dans le traité juridique sur les mœurs et le contrôle des marchés d'Ibn ʿAbdūn intitulé *Risāla fī l-qaḍāʾ wa-l-ḥisba* (fin 5e/XIe-début 6e/XIIe siècle)[739].

1.20 Abū Yaḥyā al-Zaǧǧālī et sa compilation de dictons en arabe andalousien

Il semble que cet auteur, de son nom complet Abū Yaḥyā ʿUbayd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿUbayd Allāh al-Zaǧǧālī, ne fut pas l'objet d'une grande attention de la part des biographes de l'Occident musulman médiéval. Nous savons qu'il naquit à Cordoue en 617/1220 ou 618/1221 et qu'il mourut à Marrakech en 694/1294. Il appartenait à un lignage d'origine berbère mais installé depuis fort longtemps en al-Andalus. Certains de ses ancêtres avaient été hauts-fonctionnaires de l'État omeyyade de Cordoue et d'autres avaient exercé un rôle culturel relativement important dans les milieux lettrés andalousiens. Son œuvre, intitulée *Rayy al-uwām wa-marʿā al-suwām fī nukat al-ḫawāṣṣ wa-l-ʿawāmm* ou « Étanchement de la soif et pâturage des animaux dans les dictons des élites et des gens du commun », se compose de deux parties dont la deuxième est consacrée aux dictons qu'il eut l'opportunité de recueillir tels qu'ils lui furent transmis en al-Andalus[740]. Concernant les données relatives à la langue berbère, nous avons pu relever quelques brèves informations mettant, d'une certaine manière, en valeur le

---

739 Ibn ʿAbdūn, 1934 : 218. Consulter les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin compilés par I. Ferrando, 1997 : 133, *qzāl*, ou « bâton, trique, atraque ». Sur le javelot et la lance dans la culture touarègue, voir R. Basset, 1883 : 325, *ag'ar*, « lance » dans le berbère de Ghat ; A. Hanoteau, 1896 : 161, note que « La *tagenbat* est une espèce de javelot avec manche de bois et sans barbelures. L'*allar'* est un javelot tout en fer et barbelé » ; A. de Calassanti, Motylinski, 1908 : 86, « Lance (toute en fer), *allar'*, pl. *allar'en* (m.) ; lance (à hampe de bois), *tar'da*, pl. *tir'deouin* (f.) » dans l'Ahaggar ; F. Corriente, 1998 : 272, *agzal*, « pique courte caractéristique des Nord-Africains » ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 186, « *allaɣ*, *allaɣăn*, *əllaɣăn*, lance (javelot à tige de fer) » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; *EB*, sub voce, XXV, 2003 : 3863–3866 (H. Claudot-Hawad) ; F. Corriente, 2003 : 249 ; *idem*, 2013 : 136, donne le terme *agzál* (« spear ») comme vocable berbère étant entré dans l'arabe andalousien.

740 Sur cet écrivain et son ouvrage, voir l'Introduction à l'édition d'al-Zaǧǧālī, 1999 : 11–12 ; au sujet de l'impact du berbère sur l'arabe andalousien, voir les observations de F. Corriente, 2002 : 106–111.

rôle joué par les éléments berbérophones de l'Andalus, voire du Maghreb. Voici donc les mentions repérées dans le livre d'Abū Yaḥyā al-Zaǧǧālī. Celles-ci seront fournies dans la translittération phonémique de l'éditeur mais avec de légères modifications dans la transcription morphologique de certaines consonnes[741].

1.20.1 *Proverbes en arabe d'al-Andalus et données sur le berbère*

En premier lieu, nous relevons deux dictons contenant des termes relatifs à des variétés de grains comestibles : « Qu'est-ce qui a mis le gros couscous dans l'invité (*áš adḫál barkúkaš faḍḍiyáfa*) ? » ; « Il m'a recouvert comme du couscous (*gammátni baḥál kuskusú*) »[742].

Dans un deuxième temps, nous avons trois mentions relatives au terme *b.r.b.r* incrustées dans les dictons suivants : « Au Berbère et à la souris, ne leur montre pas la porte de la maison (*al-birbíri wa-l-fár la tiʿllámu báb al-dár*) » ; « On donna au Berbère un empan et il demanda un coude (*ʿuṭí la-l-bírbiri šíbrĭ ṭaláb ḏiráʿ*) » ; « Le concombre berbère est grossier et doux (*fuqqús al-bírbir ḫašín ḥulú*) »[743].

Puis, nous trouvons un vocable pour signifier l'« escargot » : « Comme les escargots, mange une mesure (de grains) et il restera une mesure de grains (*baḥál aġlál kúl múd*(*d*) *yabqá múd*(*d*)) »[744].

---

741 Sur les caractéristiques morphologiques et lexicales de l'ouvrage d'al-Zaǧǧālī, voir A.-S. Ould Mohamed-Baba, 2005 : 350–361, notamment 356, sur huit termes berbères documentés dans la compilation d'al-Zaǧǧālī.

742 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 88, 48 et nº 1731, 152. Sur le *kuskusū* ayant formé le mot espagnol *alcuzcuz*, voir R. Dozy, W.H. Engelmann, 1974 : 96, qui est considéré comme un arabisme ; É. Laoust, 1920 : 78, 95, fournit le terme *tiberkuksin*, « couscous à gros grains » dans le Maroc atlassien ; M. Beaussier, 2006 : 866 ; A. Lentin, 2006 : 261 ; voir les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin compilés par I. Ferrando, 1997 : 117, *kuskusū*, « couscous » ; F. Corriente, 2003 : 145–146, pense qu'il s'agit peut-être d'un terme d'origine arabe ; M. Kossmann, 1999 : § 518, 184, sur les diverses formes berbères du mot « couscous ».

743 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 175, 54, nº 1644, 147, nº 1764, 154. Voir un exemple du terme *birbirī* dans la compilation de dictons du médecin morisque de la deuxième moitié du XVIe siècle Alonso del Castillo, 1994 : nº 292, 45 et 182, qui livre le proverbe suivant : *ʿuṭí lalbirbirí šabár ṭaláb ḏiráʿ ʿuṭí ḏiráʿ ṭaláb faddín baš yazráʿ*/« Ils donnèrent une paume au Berbère et il demanda un coude, ils lui donnèrent un coude et il demanda un lopin de terre pour cultiver » et nº 1135, 86 et 219, contenant le dicton subséquent : *ḥin tarí albirbirí yiġanní humúm hú yisallí*/« Quand tu verras chanter le Berbère, il te consolera de tes peines ». Dans le premier dicton, le lecteur aura noté la présence de la formule dialectale maghrébine *bāš*, « afin de ».

744 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 626, 81. Consulter les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin étudiés par I. Ferrando, 1997 : 134, *aġlál*, « escargots » ; F. Corriente, 1998 : 271,

Dans le dicton suivant, nous relevons le terme consacré à la notion de « souverain, roi, prince » : « Avec le précepteur et le prince (*baddíd walqillíd*) »[745].

Dans la source étudiée, nous trouvons également un mot désignant une sorte de sandalettes : « De la peau d'animal vivant, on ne fait pas de sandalettes (*ǧaldán ḥáy*(*y*) *ma tuʿmál mínnu harákis*) »[746].

Nous recueillons le terme berbère correspondant à un plat connu et préparé à partir de la viande d'agneau cuit à l'étouffée avec de la coriandre : « Le sodomite va abîmer la *tafāya* (*ḏalqaṭím yiḫarráb attafáya*) »[747].

Dans un autre renseignement, on retrouve le vocable *azġār*, terme désignant certains traits morphologiques du paysage, sous la forme d'un toponyme. Al-Zaǧǧālī l'a enregistré dans le dicton suivant : « Il y a de tout à Azġār (*kúllĭ šáy f-Azġár*) »[748].

La compilation de proverbes offre aussi la mention d'un plat élaboré avec des fèves : « Ce n'est pas avec une seule fève qu'on fait la *taráḫṣa* (*lís yuʿmál min fúlatan wáḥda taráḫṣa*) »[749].

---

aġlal ; M. Marín, 2010 : 40, sur la consommation d'*aġlāl* dans la compilation de textes culinaires intitulée *Fuḍālat al-ḫiwān fī ṭayyibāt al-ṭaʿām wa-l-alwān* d'Ibn Razīn (*ob.* 692/1293).

745 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 697, 86. Notons ici que le *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 21/30 et Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 88, signalent le titre porté par le grand-père paternel d'Ibn Tūmart (Ūgallīd/Ūǧallīd). Sur ce dernier point, voir les observations de J.-P. van Staëvel, 2014 : 67–70. Il est également intéressant de noter comment un substantif comme *aǧallīd* s'est converti en anthroponyme documenté dans les sources latino-romanes de la péninsule Ibérique médiévale sous les formes Aguillid, Guylid et Geniguelid (E. Terés, 1992 : nº 366, 23).

746 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 792, 93. Voir les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin examinés par I. Ferrando, 1997 : 114–115, *hirkāsa*, équivalent de différents types de chaussure ; F. Corriente, 1998 : 272, *ahərkus*, « espadrille » ; M. Kossmann, 1999 : § 510, 181, sur les termes *tărkast*, *arkas*, *tarčast*, etc. désignant la « chaussure », le « mocassin » et la « botte » en berbère.

747 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 961, 103 ; ʿAbd al-Malik b. Zuhr, 1992 : 15/51 (*tafāyā*), 24/57, 27/59 et 139/149 (*tafāyā bayḍāʾ*) ; Abū l-ʿAlāʾ Zuhr, 1994 : 16/96 (*tafāyā ḫaḍrāʾ*), 18/98 (*tafāyā bayḍāʾ*). Sur le terme *tafāya*, voir R. Dozy, 1967, I : 147–148 ; J. Bustamante Costa, 1994 : 45–53 ; les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin dans I. Ferrando, 1997 : 137, offrent le terme *tafāya*/*tfaya*, « garniture d'un plat de viande (de mouton, de volaille) ou accompagnant le couscous au mouton, largement mijotée » ; F. Corriente, 1998 : 272, *tafāya* ; *idem*, 2003 : 236, livre l'arabisme espagnol *atafea* ; L. Abu-Shams, 2002 : 75–76, sur la préparation de la *tafāyā* dans la région de Rabat ; H. Ferhat, 2005 : 14 ; M. Marín, 2010 : 40, sur la consommation de la *tafāya* documentée dans la collection de recettes de cuisine intitulée *Fuḍālat al-ḫiwān fī ṭayyibāt al-ṭaʿām wa-l-alwān* d'Ibn Razīn.

748 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 1103, 113.

749 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 1211, 119. Dans les « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de

Un peu plus loin, on trouve une référence à un type de coton : « Mastiquer du coton, c'est tromper la faim (*mádġ allís ḫidáʿ ba-l-báṭn*) »[750].

Enfin, les deux dernières informations puisées dans le texte sont en rapport avec l'onomastique berbère. Il s'agit des *nisba*-s tribales relatives aux Zanāta et aux Maklāta[751]. La compilation parémiologique dit textuellement : « Il n'y a pas d'homme libre sinon le Zénète et il n'y a pas de cheval sinon le Maklatī (*la ḥúrr illá zanáti wa-la farás illá makláti*) »[752].

1.21 Conclusion de la première partie

À l'issue de cette première étape de notre périple dans les terres du domaine berbère, à travers les sources de l'Orient et de l'Occident, il est clair que des différences se font jour quant à la quantité et à la qualité des données fournies et selon les genres historiographiques utilisés. En effet, si le volume non négligeable de renseignements obtenus dans les pages précédentes est, à notre avis, intéressant et significatif d'une place relativement bien documentée de la langue berbère dans les sociétés examinées et avec un usage oral probablement ample, il faut toutefois nuancer cette observation à la lumière des faits historiques. Si l'on s'arrête d'abord sur l'Orient, on voit que les renseignements sont plutôt maigres et relèvent, selon nous, de l'anecdote sauf dans quelques cas précis. Et c'est là que la formation intellectuelle des écrivains et le contexte historique d'élaboration des ouvrages entrent en jeu. Si l'on prend les exemples d'un Yāqūt al-Rūmī ou d'un Ibn Ḫallikān, on se rend compte d'une certaine précision des informations obtenues qui sont à mettre au compte de l'intérêt propre de ces écrivains mais aussi, et sans doute, de leur formation : le géographe est particulièrement sensible aux mots et choses relatifs aux noms de lieux et le biographe, du fait de sa formation en langue et littérature arabes, compile contre toute attente des données précieuses sur quelques termes

G.S. Colin dans I. Ferrando, 1997 : 138, on a bien le vocable *taraḫṣa* ou « plato de habas cocidas » ; É. Laoust, 1920 : 89, livre le nom « *taleḫša*, fève » dans les parlers berbères du Maroc.

750 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 1548, 141.

751 Sur les Zanāta et les Maklāta du Maghreb central et oriental, voir à titre comparatif les informations fournies par al-Bakrī, 1965 : 147/280, sur les Maklāta appartenant à l'ensemble tribal des Nafzāwa et implantés dans les environs de Sefrou ; *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1970 : 187, 197, 198, 204, 236 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 106 (*Maklātah*) ; Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 191 (*Maklāta*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 136 (*Maklāta*). Sur les Maklāta de la région de Fès au 11e/XVIIe siècle, voir F. Rodríguez Mediano, 1995 : 195–196.

752 Al-Zaǧǧālī, 1999 : nº 1985, 168.

berbères. Un autre élément doit être considéré ici : la question des sources employées par tel ou tel auteur. Et là, même si nous disposons quelquefois des instruments spécifiques permettant de mesurer le degré d'usage de telle ou telle source, il est toujours délicat d'affirmer définitivement son emploi sauf si celles-ci sont citées de manière explicite. Malgré tout, et en dépit des informations assez générales fournies par l'historiographie arabo-musulmane de l'Orient, celle-ci offre des indices complémentaires permettant à l'historien de confirmer, d'infirmer ou de nuancer nos connaissances sur la langue berbère. Dans ce sens, on n'oubliera pas de rappeler que cet Orient est également bien présent dans le discours consacré aux origines du peuple berbère, à savoir si celui-ci devrait être appréhendé à partir d'une filiation sémitique et d'échos issus de la littérature gréco-latine[753].

Si l'Orient peut être considéré jusqu'à un certain point comme le centre religieux et politique du monde arabo-musulman, il n'empêche qu'en aucune manière il ne peut se vanter de représenter toutes les aires géographiques de la *umma islāmiyya*. C'est en effet le cas avec ce Maghreb, à la fois proche et lointain, sorte de périphérie culturelle insaisissable, qui possède ses codes, ses us et ses coutumes notamment du point de vue de l'usage de telle ou telle langue[754]. Par exemple, si l'on se penche de plus près sur les productions écrites aux époques almoravide et almohade, on aura vite fait de se rendre compte que malgré des efforts évidents de littérarisation du berbère sur la longue durée, celui-ci s'est cantonné, semble-t-il, dans son habit de langue orale. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu, çà et là, des régions du domaine berbère où avait cours une réelle tradition scripturaire, voire littéraire.

À l'aide des matériaux relevés chez les géographes, les historiens, les généalogistes, les biographes et les philologues du Maghreb voire de l'Andalus, tentons d'aller plus loin sur la question de la langue berbère, notamment à partir de deux éléments documentaires mis en relief par les auteurs étudiés. Nous voulons parler de la toponymie et de l'anthroponymie qui sont abondamment documentées, sujettes à de nombreuses interprétations et qui permettent de faire quelques observations en rapport avec la linguistique historique et la localisation des variantes dialectales rencontrées dans les textes examinés. D'ailleurs, rappelons à ce sujet que l'écrivain Mostefa Lacheraf avait affirmé, à juste raison, que les « noms et les lieux » d'un territoire aussi vaste que l'Algérie constituaient « un ‹ gisement › ancien en langue tamazight » de premier choix

753 Sur cette problématique, voir par exemple M. Meouak, 2013 : 58–60, 62–65.

754 Sur la notion de « périphérie » géo-linguistique au Maghreb, lire les remarques de C. Taine-Cheikh, 2006–2007 : 159–161.

pour qui était désireux de s'atteler à son étude[755]. Mais avant de poursuivre, nous prendrons la liberté de rappeler que les toponymes berbères, à l'exception des ethnonymes, sont pour la plupart d'entre eux descriptifs des lieux qu'ils nomment de façon généralement dénotative. Pour ce faire, ils emploient les champs sémantiques intimement liés à la terre et à l'eau, par exemple, ou ont recours à la métaphore à partir de termes désignant les objets fabriqués par l'homme ou les parties du corps[756]. En outre, et dans la continuité de ce qui vient d'être exposé, il est nécessaire de rappeler que l'utilisation de noms tels que Ṣanhāǧa, Kutāma, Maṣmūda, Huwwāra, Hintāta, Haskūra, Zanāta et autres dans les sources historiques et géographiques prêtent souvent à confusion[757]. En effet, comme de nombreux ethno-toponymes issus du stock linguistique maghrébin, ces termes, seuls ou escortés par d'autres éléments lexicaux, possédaient une double valeur sémantique car ils étaient susceptibles de signifier à la fois une entité tribale et une réalité spatiale.

Tout cela étant dit, il faut donc s'arrêter sur les possibilités de discussion offertes par les résultats, basés en grande partie sur un riche matériel onomastique, fournis par les écrivains mis à profit. Les collections d'anthroponymes et de toponymes, nous l'avons dit, peuvent aider à en savoir plus sur les variétés dialectales du berbère et poser ainsi la question de l'élaboration d'une géographie linguistique. Si l'immense majorité des renseignements concerne la partie occidentale du Maghreb, les régions centrale et orientale ont bénéficié, dans une moindre mesure certes, de quelques notations faites par les chroniqueurs, les géographes et les philologues. Alors d'un point de vue géographique, on pourrait poser des hypothèses dans le but de savoir à quelle variante linguistique les auteurs faisaient référence. *Grosso modo*, les informations relatives au nord du Maghreb occidental pourraient renvoyer à la variante tarīfīt ; les fragments concernant le centre du Maghreb occidental renverraient sans doute au tamāzīġt et les renseignements obtenus sur le sud du Maghreb occidental seraient à assimiler, pensons-nous, au tašalḥīt. Mais prenons bien garde car cette distribution doit être nuancée. En effet, les linguistes et les berbérisants savent bien que pour l'ensemble du domaine berbère et le Maghreb en particulier, ces divisions géo-linguistiques sont loin d'être étanches et il y a dans tous les cas des contacts entre telle et telle variante, d'une région à une autre et dans une même zone à priori considérée comme exclusivement

755 Voir M. Lacheraf, 2003 : 161–163.

756 Sur ces points, voir par exemple J. Desanges, 2005 : 17–22, sur l'Afrique du Nord antique ; M. Meouak, 2008 : 66–67.

757 Par exemple, sur les Maṣmūda et les Haskūra du Haut Atlas au Moyen Âge, voir quelques éléments de discussion dans G. Lazarev, 2011 : 355–357, 357–360.

unilingue. Pour ce qui regarde le Maghreb central et oriental, les choses se compliquent nettement plus car nous ne disposons que d'un modeste échantillon de données. Disons brièvement que dans ces derniers cas, on possède des informations linguistiques référant à des zones géographiques comme le nord, l'ouest et le sud-est du Maghreb central (Algérois, Aïn-Farès, Mattīǧa, Ouargla) ; les oasis de l'Ifrīqiya et le nord et l'ouest de l'actuelle Libye. Donc, il est probable que les éléments linguistiques exposés dans les pages précédentes sur le centre et l'orient du Maghreb pourraient indiquer, avec une extrême prudence, que nous serions principalement en présence d'informations concernant le possible usage de variantes berbères encore en usage de nos jours tel que le taznatīt, c'est-à-dire la zanātiyya des sources arabes[758].

Les problèmes qui ont été mis en relief dans les pages précédentes, et nous en sommes tout à fait conscients, sont autrement plus complexes et ils dépassent parfois nos propres compétences. Cependant, à la lumière des résultats obtenus dans la première partie, il serait, croyons-nous, possible de réfléchir sur quelques faits importants qui présidèrent à l'évolution historique du Maghreb médiéval. Ces faits sont nombreux et nous limiterons notre choix à l'énumération de quelques points que nous considérons comme étant fondamentaux et qui seront présents dans les parties suivantes de ce livre. Ainsi, nous tenterons de mesurer l'ampleur de certains usages linguistiques ; repenser le phénomène de l'arabisation face à la relative permanence du berbère à partir d'autres textes ; essayer de cerner de la manière la plus précise possible les circonstances éco-géographiques comme facteur de compréhension de la variabilité géo-historique dans l'usage, plus ou moins soutenu, des langues du Maghreb en général et du berbère en particulier.

Ainsi, pour tout ce qui a été exposé antérieurement, il est, pensons-nous, crucial de considérer quelques facteurs qui sont déjà apparus dans cette première partie, et cela afin de mettre en marche l'esquisse d'un tableau, sans doute imparfait et peu précis, de la situation historico-linguistique. Dans ce sens, il serait souhaitable de cerner correctement les problèmes de lecture/vocalisation des textes arabes entraînant parfois de sérieux doutes sur le consonantisme et le phonétisme/la phonologie des mots et des fragments en berbère (par exemple sur les voyelles longues *ī* et *ū* se transformant respectivement en diphtongues *ya* et *wa*). Ensuite, il serait nécessaire de vérifier, dans la

758 Ainsi que nous avons eu l'occasion de le voir tout au long de la première partie de notre livre, la bibliographie consacrée aux aspects généraux de la langue berbère est très abondante et il est difficile de choisir certaines références plus que d'autres. Cela dit, et à titre purement indicatif, on pourra consulter L. Galand, 1988 : 207 et ss. ; *idem*, 2010 : 1–37 ; M. Elmedlaoui, 2012 : 180 et ss.

mesure du possible, si les auteurs utilisés avaient ou non des connaissances réelles sur la langue berbère : compilation directe des données dans des ouvrages antérieurs, transmission de celles-ci par des individus berbérophones ou en possession d'une solide culture linguistique et littéraire en berbère. Puis, il faudrait poser la question de la chronologie exacte des faits relevés : à quelle époque appartiennent-ils ? Sont-ils vraiment représentatifs d'une période concrète ? Peut-on les comparer aux dialectes en usage aujourd'hui afin de mesurer les permanences et les abandons de traits spécifiques de morphologie, de syntaxe et de lexique ? Ce premier faisceau de questions, loin d'être exhaustif et modestement posé, se voudrait être le maillon de base dans notre quête pour une meilleure compréhension de la place et du rôle de la langue berbère dans l'histoire du Maghreb médiéval et il sera bien présent dans la partie suivante consacrée aux notices relevées dans le corpus hagiographique maghrébin du Moyen Âge.

PARTIE 2

Échos de la langue berbère dans la littérature hagiographique maghrébine

2.1 Littérature hagiographique, géographie religieuse et langue berbère au Maghreb médiéval

La littérature hagiographique entretient des relations particulièrement étroites avec le genre biographique. Dans le discours hagiographique, on repère aisément le rapport qu'il y a entre vertus et pouvoirs des saints. La biographie du saint expose un certain nombre de vertus (*manāqib*) et de prodiges (*karāmāt*) le tout bercé au rythme de la *baraka*, « grâce de Dieu »[1]. Or si on appréhende ces deux aspects selon une approche thématique, il s'avère que les liens entre eux sont agencés selon une logique propre. Le prodige, ou forme de transgression de la chose ordinaire, est une preuve de sainteté et d'élection divine. C'est la raison pour laquelle il constitue un point fondamental dans la vie de saint. En outre la vie de saint peut être comparée à une composition de vertus qui associerait parfois le saint à une vertu dominante mise en relief par le nom, et qu'on désigne aussi par le mot « imago ». Le répertoire biographique devient alors une véritable « collection de figures », et la vocation première de la figure exemplaire est d'être une pièce détachable qui contient une signification réelle[2].

Mais il faut prendre garde à la tentation d'assimilation du genre hagiographique au modèle biographique. Il s'agit bien entendu de deux formes d'écriture assez différenciées. Tous deux ont leurs fonctions, leurs normes, leur discours. S'il est vrai que la biographie essaie de restituer une histoire jalonnée d'événements et de faits portant la marque du temps et de l'espace, l'hagiographie, pour sa part, s'inscrit plutôt dans une sorte d'hiérohistoire, se démarquant alors de la chronologie. Lorsque la biographie vise les fondements marquant l'authenticité du vécu, l'hagiographie représente l'exemplarité du saint. Quand le discours biographique renvoie à ce que l'expérience vécue a de concret, la narration hagiographique puise dans ce qu'elle a de symbolique[3].

1 Sur ces trois points cardinaux de l'histoire religieuse de l'Occident musulman médiéval, voir F. Rodríguez Mediano, 1999 : 148–167 ; M. Kisaichi, 2009 : 136–153.

2 Voir V.J. Cornell, 1998 : 63–92.

3 Pour de plus amples informations, voir H. Touati, 1992 : 61–64.

DOI 10.1163/9789004302358_004

Au-delà de la question de la ligne de séparation entre le fait vraisemblable et celui invraisemblable, le prodige fabrique une réputation de pouvoir qui est en elle-même un type de pouvoir. Ce dernier point constitue sans nul doute l'une des questions épineuses posées dans le cadre de l'hagiographie maghrébine médiévale : comment s'expriment les rapports entre autorité religieuse du saint (*walāya*) et autorité politique du souverain (*wilāya*) ? Un des aspects saillants de ces deux sources d'autorité se trouve dans le fait que les saints ont souvent joué un rôle de médiation entre population et pouvoir politique. Cette médiation, aux accents pacifistes, va bien au-delà de la simple négociation visant à freiner abus de pouvoir et autres comportements injustes mais elle constitue un ensemble d'attributs propre au saint. Cette autorité du saint entrait souvent en concurrence avec les intérêts des autorités politiques[4].

Outre les remarques précédentes, il est nécessaire de voir quel est l'apport des textes étudiés à notre connaissance du berbère au Moyen Âge et quelles sont les principales questions en suspens. Mais avant d'entrer en matière, arrêtons-nous sur quelques travaux qui se sont partiellement centrés sur la langue berbère et les questions relatives au domaine hagiographique[5]. Faisons tout d'abord un constat : il n'y a que peu de chercheurs qui se sont intéressés au berbère tel qu'il était reflété dans le corpus hagiographique et cela malgré une présence non négligeable d'éléments linguistiques et lexicaux. Malgré ce constat, il faut signaler qu'au moins deux bérbérisants ont eu à coeur de travailler sur ces questions de façon continue et documentée : ʿA.Ṣ. Azāykū et A. Bounfour. Le premier d'entre eux a publié, entre autres travaux sur la langue et la littérature berbères, un ouvrage intitulé *Namāḏiǧ min asmāʾ al-aʿlām al-ǧuġrāfiyya wa-l-bašariyya al-maġribiyya*, fort utile pour l'étude des anthroponymes et toponymes du Maroc notamment en ce qui concerne le volet berbère. Son livre est le fruit d'une longue pratique d'étude de la culture berbère et il est incontestable qu'il constitue une référence incontournable. On y relève des notices détaillées sur les toponymes Tīnmal et Īgīlīz ainsi que les anthroponymes Bayḏaq et Tūmart et les substantifs *akādīr*, *amġār* ou *tīḍāf*. Le second chercheur mentionné a rédigé une monographie au titre révélateur d'*Introduction à la littérature berbère. Le récit hagiologique*, consacrée à la littérature berbère vue à partir des récits hagiographiques. Là, nous nous retrouvons au cœur de notre sujet et il va de soi que l'utilité d'une telle œuvre est indéniable.

4 Voir A. Zeggaf, 1992 : 51–55, sur la base de l'ouvrage d'al-Tādilī ; V.J. Cornell, 1998 : 32–62 ; N. Amri, 2008 : 97, 179, 216, 217, 236, 238, 242.

5 R. El Hour, 2014 : 289–291, sur l'intérêt des sources hagiographiques maghrébines pour l'étude de la langue berbère.

La présente partie est principalement organisée autour de l'examen des écrits d'al-Tamīmī, al-Tādilī, al-ʿAzafī, Ibn ʿAskar et Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, autant de références susceptibles de nous apporter des données aptes à améliorer nos connaissances sur le berbère, suivant le moment historique et le contexte géographique étudiés. Mais avant d'entamer la deuxième étape de notre périple dans le domaine de la langue berbère à la lumière des écrits hagiographiques, il nous faut signaler un fait de première importance, à savoir que les nombreux renseignements qui vont être exposés dans les pages suivantes proviennent majoritairement de la documentation textuelle concernant le Maghreb occidental. Alors qu'en est-il des autres aires géographiques et comment expliquer ce fait ? Les réponses à cette interrogation sont loin d'être aisées et requièrent sans aucun doute un examen détaillé des choses observées. Cela dit, nous pouvons avancer quelques idées qui aideraient peut-être à mieux comprendre une telle situation. Le premier point concerne la tradition d'écriture de textes hagiographiques, et là, il semble que la partie occidentale du Maghreb ait joué un rôle de pôle culturel indiscutable en matière de production d'écrits consacrés aux saints. Ce fait est à relier aux circonstances historiques et religieuses propres de l'aire géographique qui voit naître des mouvements religieux organisés autour de saints et formalisant des relations avec les *awliyāʾ* au moyen, entre autres, de la rédaction de *kutub al-manāqib*, sorte de « livres de biographies exemplaires ». Un autre point peut être avancé pour tenter d'expliquer un hypothétique déficit dans la production de textes hagiographiques pour les régions centrale et orientale du Maghreb. Nous voulons parler du contexte politique et religieux de ces zones qui n'a peut-être pas permis le développement d'une telle production intellectuelle, surtout si l'on pense aux périodes almoravide et almohade, marquées par des tentatives de politiques centralisatrices des deux empires d'origine berbère[6]. Ensuite, nous pourrions suggérer un troisième point pour expliquer une telle donnée en évoquant l'imposition de la part de certaines entités étatiques d'une forte orthodoxie (sunnite et malékite) dans la pratique des usages religieux musulmans, limitant ainsi la mise en place, ou le développement, d'us et coutumes plus proches des réalités sociales et culturelles maghrébines, comme le sont donc les cultes voués aux saints, voire le *taṣawwuf*. Mais cela étant dit, on ne laisse d'être étonné par le fait que si, comme nous le pensons, la production de textes hagiographiques pour le Maghreb central et oriental semble moins abondante, il n'en reste pas moins que son essor est bien perceptible dès les 8e/XIVe et 9e/

6 Voir par exemple P. Guichard, 1995a : 151–167 et *idem*, 1995b : 206–232, sur les pouvoirs almoravide et almohade.

XV[e] siècles[7], coincidant en partie avec des changements politiques matérialisés notamment par l'éclatement des États almoravide et almohade ainsi que l'avènement d'autres modèles institutionnels mis en place notamment par les Mérinides et les Abd al-Wadides/Zayyanides à l'ouest, et les Hafsides à l'est[8]. Enfin, et en dépit des remarques précédentes, nous ne devons jamais perdre de vue que si on constate une faible quantité de textes hagiographiques connus pour les régions considérées, durant une bonne partie du Moyen Âge, cela ne veut pas dire que ces textes n'aient pas existé, et il est même possible que certains d'entre eux aient été jalousement occultés, voire même refondus dans des corpus postérieurs dès le 9[e]/XV[e] siècle.

Les matériaux réunis grâce au dépouillement des ouvrages des cinq auteurs cités plus haut sont susceptibles d'offrir des éléments de discussion et de comparaison quant à la situation de la langue berbère dans des zones géographiques que nous situons principalement au Maghreb occidental. Ces régions, peuplées par des communautés berbérophones précises, ont fait l'objet de plusieurs études littéraires et linguistiques. En l'état actuel de nos connaissances, il est encore difficile de trancher pour savoir si on est confronté à un corpus linguistique rassemblant des éléments pris au tarīfīt, au tamāzīġt ou au tašalḥīt. Seule une étude linguistique poussée serait à même de restituer avec plus ou moins de fidélité les traits morphologiques et syntaxiques mis dans leur contexte géographique et tribal des langues utilisées dans les compositions de nos auteurs[9]. Il est vrai que les problèmes posés à la documentation textuelle sont nombreux comme par exemple la restitution correcte des traits phonologiques, la fixation du lexique et la question fondamentale de la segmentation des fragments telle qu'elle est effectuée par les écrivains[10].

---

7 Sur ces questions complexes, voir les passages éclairants de S. Alouani, 2010 : 29–55, au sujet des sources hagiographiques et historiques de l'Ifrīqiya au Moyen Âge utilisées pour la reconstruction d'une histoire des « tribus et marabouts ».

8 Sur l'histoire de ces trois dynasties, voir Ch.-A. Julien, 1980 : 135–154, 154–163, 163–193, G. Meynier, 2010 : 151–170, 171–191, 192–204 ainsi qu'A.J. Fromherz, 2010 : 12–17, 18–19, 74–75, 80–81, 86–97.

9 Voir l'étude d'A. Bounfour, 2005 : 138–152, basée en partie sur l'ouvrage d'al-Tādilī ; dans un registre presque similaire, on lira avec intérêt les observations de Jean-Michel Venture de Paradis (*ob.* 1799) qui disait à propos des communautés berbères peuplant le Maghreb qu'« On donne le nom de Shulouh aux peuples qui habitent les montagnes de l'empire du Maroc » (J.-M. Venture de Paradis, 1983 : 49, note *) ; L. Bouyaakoubi, 2011 : 275–277, sur la perception coloniale française du monde berbère, notamment tašalḥīt, au sud du Maroc (XIX[e]–XX[e] siècle).

10 Sur cette problématique complexe, voir A. El Mountassir, 1994 : 151–154.

2.2 Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Qāsim al-Tamīmī, le grand hagiographe des saints de Fès

Le fragment de cette œuvre qui nous est parvenu comprend quatre-vingt-une biographies de saints de Fès mais également d'autres relatives à des individus originaires de ses environs, du Maghreb central et quelques-uns ayant une origine andalousienne. Son auteur eut un *cursus studiorum* classique et reçut les enseignements de maîtres de l'époque dont Abū l-Ḥasan Ibn Ḥunayn. Après avoir réalisé le pèlerinage à La Mecque, notre écrivain, dont le nom complet est Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Qāsim b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Karīm al-Tamīmī al-Fāsī, resta en Orient durant au moins une quinzaine d'années. C'est à son retour à Fès qu'il mourut en l'an 604/1207[11]. L'influence excercée par son ouvrage sur les œuvres hagiographiques postérieures est relativement importante notamment dans le cas du répertoire d'al-Tādilī. Son livre, intitulé *al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalīhā min al-bilād* ou « Les renseignements bénéfiques sur les récits bio-hagiographiques des dévots de la ville de Fès et de ses environs », contient une documentation de qualité sur la ville de Fès et son rayonnement dans les milieux soufis de la seconde moitié du 6e/XIIe siècle[12]. Les matériaux hagiographiques contenus dans l'ouvrage sont susceptibles d'offrir une certaine image de la sainteté maghrébine occidentale de son époque. Il est également important de préciser que les biographies, malgré des différences assez notables entre elles, se caractérisent par l'utilisation assez fréquente de sources orales et par le recours à l'expérience personnelle de l'auteur, à tel point que nous pouvons dire qu'al-Tamīmī livre un récit basé principalement sur son vécu et celui de ses informateurs. Mais voyons dès à présent, et sans prétention à l'exhaustivité, trois références relatives à la langue berbère contenues dans le répertoire d'al-Tamīmī.

2.2.1 *Abū Īʿazzā, l'« ami de Dieu » qui ne connaissait pas l'arabe*

La brève séquence dont le héros central est Abū Īʿazzā met en relief l'importance de la maîtrise, ou non, d'une ou plusieurs langues au Maghreb médiéval. Malgré sa brièveté, la notice rappelle aussi la place centrale occupée par la *ʿarabiyya* qui, ne l'oublions pas, est la langue du Coran par excellence et dont la méconnaissance pourrait impliquer une certaine marginalisation par rapport

11 Sur les principales phases biographiques de l'auteur, voir R. Vimercati Sanseverino, 2014 : 290–295

12 Sur le fond et la forme du recueil hagiographique examiné, voir l'étude insérée dans al-Tamīmī, 2002, I : 93–120 ; H. Ferhat, H. Triki, 1986 : 22 ; V.J. Cornell, 1998 : 68–69, 99–100 ; J.J. Sánchez Sandoval, 2004 : 50–51 ; R. Vimercati Sanseverino, 2014 : 295–301.

aux élites religieuses dominantes. Voici donc le court fragment : « Il n'était pas bon en langue arabe (*wa-kāna lā yuḥsinu al-ʿarabiyya*) »[13].

2.2.2 *Le mets piquant à base de grains*

L'information en question se trouve incrustée dans le fragment suivant : « Je leur ai préparé un potage de *bāzan* {piquant} (*fa-ṣanaʿtu lahum ṯarīd bāzan*) »[14]. Le résultat de la préparation du *bāzīn* donne une sorte de pâte d'orge diluée dans de l'eau bouillie, aliment populaire parmi les paysans et semi-nomades des régions du Sahel et de la Tripolitaine. Outre les éléments exposés, ajoutons que dans les *Manāqib* du savant tunisien Abū l-Qāsim al-Misrātī (*ob.* 932/1526), on relève la mention d'un plat dit *bāzīn al-našā* (« *bāzīn* odorant »), met typique de la partie orientale du Maghreb[15].

En plus des indices fournis plus haut, précisons que les variantes culinaires préparées sous l'étiquette de *bāzīn* sont présentes dans le reste du Maghreb comme en Kabylie en tant que « gros couscous cuit en sauce », au Maroc central équivalent de « pain mangé sans être trempé ; repas constitué de pain sec/repas sans viande » ou encore à Ghadamès comme « plat levé de farine mis en boulettes aplaties, jetées dans l'eau bouillante, assaisonnées d'huile d'olive fraîche »[16]. À tout cela, on ajoutera que le plat en question était, semble-t-il, connu des Andalousiens sous la forme *zabazin*. G.S. Colin signale, sur la base des recherches de William Marçais et d'autres chercheurs, que « le terme *zabazin* est à rapprocher du pan-maghrébin *bāzīn* qui, avec des variantes *ābāzin*, *bāzīna*, *bĕššīna*, désigne des mets assez variés, généralement des sortes de bouillies ou de purées ». D'après le même arabisant, suivant les travaux de l'éminent spécialiste des langues touarègues Charles de Foucauld, on pourrait parfaitement admettre que « Le mot n'est ni arabe, ni roman. Il doit être d'origine berbère car les Touaregs de l'Ahaggar ont *ăbāhîn* ‹ aliment apprêté sans viande ni beurre ›, où *h* provient de *z* »[17]. Enfin, signalons que le mets est bien

---

13 Al-Tamīmī, 2002, II : 33. Sur Abū Īʿazzā dans l'œuvre d'al-Tamīmī, voir K. Honerkamp, 2009a : 30 et ss., traduisant la biographie du saint de l'Atlas et analysant sa place dans ledit ouvrage.

14 Al-Tamīmī, 2002, II : 53 (بازن), sur le terme étudié qui est bien vocalisé *bāzan* dans le texte arabe ; *ibidem* : 47, signale une préparation de *ṯarīd fūl*.

15 Abū l-Qāsim al-Misrātī, 2009 : 60 (بازين النشا).

16 Sur la racine {BZN} et les substantifs dérivés, voir J. Lanfry, 1973 : 34, 35 ; K. Naït-Zerrad, 1998 : 152 ; M. Kossmann, 1999 : § 290, 129.

17 Voir les observations de G.S. Colin dans I. Ferrando, 1997 : 129. Sur les spécificités linguistiques du touareg par rapport aux autres variantes berbères, voir L. Galand, 2000 : 190–200, ainsi qu'une description succincte de la langue des Touaregs au XIXe siècle par E. Daumas, 1988 : 264, qui disait « Les Touaregs parlent le targuïa. Cette langue semble

enregistré dans le dictionnaire de Marcellin Beaussier avec les explications suivantes : « *bazzana* : mettre en bouillie ; *tabazzana* : se mettre en bouillie ; *abāzīn* : sorte de couscouss très grossier (Maroc) ; *bāzīna* : sorte de bouillie faite avec de la farine et du jus de viande cuite avec des gombos ; purée, bouillie épaisse de légumes »[18].

2.2.3 *Abū Īʿazzā et l'invocation bilingue ?*

Voici un court passage où il est une nouvelle fois question du saint de l'Atlas comme protagoniste d'une histoire curieuse qui dit : « Il commença l'invocation (*al-duʿāʾ*) en langue occidentale voire en langue non arabe (*bi-l-lisān al-ġarbī bal al-ʿağamī*) »[19]. Le lecteur averti, qu'il soit historien ou linguiste, doit se demander naturellement quelle est cette langue *ʿağamī*. Sur ce point, nous reconnaîtrons bien volontiers la difficulté de l'identifier avec clarté. S'agit-il du latin d'Afrique, d'un dialecte local issu de résidus du libyco-punique ? Donc, on admettra, sans complexe, notre ignorance qui ne pourra être dissipée qu'avec l'apport d'autres éléments sur la question. Mais tout cela étant dit, la notice contient une idée sous-jacente, qui voyage tout au long de nombreux renseignements diffusés sur le *walī* de l'Atlas, à savoir qu'il est dit que l'homme était analphabète[20]. Mais alors de quel analphabétisme parle-t-on ? Ne serait-il pas plus juste de souligner une telle incapacité parce qu'il ne connaissait pas l'arabe correctement ? Nous pensons que la question, aussi simple soit-elle, mérite au moins d'être posée mais elle devra être reprise, si possible, dans une étude ultérieure plus approfondie.

---

avoir certain rapport avec le zenatïa ; car, si nous en croyons les habitants du Touat, ils comprennent les Touaregs et s'en font comprendre ».

18 *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 609, 95, *abazin* ou « pain mangé sans être trempé » ; R. Dozy, 1967, I : 579, « zabazīn » ; M. Beaussier, 2006 : 52, « *bāzīna*, s.f., sorte de bouillie faite avec de la farine et du jus de viande cuite avec des gombos. Purée, bouillie épaisse de légumes » ; A. Lentin, 2006 : 16, « *bāzīn* s.m. pour *bāzīna* (à Collo) ». Sur le *bāzīn* chez les Arabes de Tripolitaine, voir T. Lewicki, 1974c : 45 ; pour sa consommation au Maghreb et en al-Andalus, consulter B. Rosenberger, 1989 : 83, 84, 96 ; *idem*, 1994 : 324–325 ; H. Ferhat, 2005 : 16 ; M. Marín, 2005 : 49.

19 Al-Tamīmī, 2002, II : 36.

20 Dans al-Maqqarī, 1983 : 232–235, on découvre un passage sur la notion d'*ummiyyat al-ʿağam* ou « illettrisme des non-Arabes ».

2.3 Le *Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf wa-aḫbār Abī l-ʿAbbās al-Sabtī* d'al-Tādilī, un recueil hagiographique remarquable[21]

Abū Yaʿqūb Yūsuf b. ʿĪsā b. ʿAbd al-Raḥmān al-Tādilī, connu sous le *laqab* d'Ibn al-Zayyāt, naquit dans la région de Tādlā à une date imprécise dans la seconde moitié du 6e/XIIe siècle, et mourut à Marrakech en 628/1230–1231. C'est dans cette dernière ville qu'il développa ses activités intellectuelles en pleine période almohade. Après sa mort, il fut enterré dans la *qubba* de Sīdī Muḥammad al-Farrān et Sīdī Muḥammad al-Barbūšī, à l'extérieur de la ville, tout près de la bāb al-Ḫamīs[22]. Nous ne disposons que de très peu d'informations biographiques sur al-Tādilī. On sait par exemple qu'il exerça la charge de *qāḍī* chez les Régraga du sud marocain et qu'il ne visita jamais al-Andalus, ni même les lieux saints de La Mecque et Médine[23]. En revanche, il se rendit dans la ville de Ceuta en compagnie de son maître Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ǧaʿfar al-Sabtī. Ces détails et sa grande connaissance de la région de Marrakech nous donnent l'image d'un homme qui était très lié à sa terre si l'on tient compte du fait que son livre prétendait rassembler les hagiographies de saints de cette aire géographique.

Le livre soumis à l'étude fut composé en l'année 617/1220–1221 selon le propre auteur, et il contient deux cent soixante-dix-huit notices biographiques de saints de la ville de Marrakech et ses environs, entre le 5e/XIe et le début du 7e/XIIIe siècle. Il faut signaler que ce vaste répertoire rassemble les biographies de saints qui ne sont pas nés dans la région mais qui vécurent et moururent dans la zone. Nous trouvons des notices de personnages originaires de Ceuta,

---

21 Sur cette œuvre et son auteur, voir *EI²*, sub nomine, III, 1975 : 999 (A. Faure) ; H. Ferhat, 2003 : 14–15 ; J.J. Sánchez Sandoval, 2004 : 54–57 ; R. El Hour, 2005b : 23–25. Dans l'ouvrage d'Ibn al-Ṭawwāḥ, 2007 : 61, on relève le titre un peu différent d'*al-Tašawwuf ilā aḫbār ahl al-taṣawwuf* ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 133, cite le *kitāb al-Tašawwuf* ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 72 (*kitāb al-Tašawwuf*) ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 214 (*Abū Yaʿqūb al-Tādilī fī kitāb al-Tašawwuf*) ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 228 (*al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf*), 257 (*ṣāḥib al-Tašawwuf*). Voir M. Ben Cheneb, 1908 : 112–113, qui signale l'ouvrage sous le titre d'*al-Tašawwuf fī maʿrifat riǧāl al-taṣawwuf* dans un manuscrit de la fin du 10e/XVIe siècle ayant appartenu à une *zāwiya* de Tāmaṣlūḥat ; V. Loubignac, 1944 : 15 ss., sur Abū Īʿazzā et 17–18, avec la mention d'un ouvrage intitulé *Kitāb al-tašawwuf fī maʿrifat ahl al-taṣawwuf* rédigé par un certain Abū Zayd ʿAbd al-Raḥmān b. Ismāʿīl al-Tādilī al-ʿUmarī al-Zamrānī al-Ṣawmaʿī.

22 Voir l'Introduction à l'excellente édition d'al-Tādilī, 1984 : 5–11. Voir aussi J.J. Sánchez Sandoval, 1999 : 272–275. Il existe une traduction française de l'œuvre d'al-Tādilī publiée par M. Fenoyl sous le titre de *Ibn al Zayyât al Tâdilî, Regard sur le temps des soufis. Vie des saints du Sud du Maroc des Ve, VIIe siècles de l'Hégire*, Rabat, Éditions Eddif – Éditions Unesco, 1995 mais il nous a été impossible de la consulter.

23 Sur les Régraga, voir par exemple Y. Benhima, 2005 : 656–657 ; *idem*, 2008 : 74.

Fès, Tlémcen, Bougie ou Kairouan. L'auteur s'est imposé une limite chronologique et ne prend pas en considération les saints ayant vécu à son époque. Les motifs qui invitèrent al-Tādilī à composer son œuvre sont multiples. Mais l'un des plus importants est sans doute à mettre en relation avec le désir de démontrer la persistance de la sainteté à son époque, et comment elle s'était enracinée au Maghreb occidental. Cela dit, on a bien l'impression qu'un autre objectif fut celui de récupérer de l'oubli des biographies de saints à un moment où la sainteté était en recul[24]. Outre le corpus des hagiographies constituant l'ouvrage, il faut signaler la présence d'une bio-hagiographie dédiée à un protagoniste exceptionnel dans le milieu des *awliyāʾ* en la personne d'Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ǧaʿfar al-Sabtī qui avait été l'un des maîtres d'al-Tādilī[25]. C'est semble-t-il à la demande d'un groupe d'éminents personnages (*ǧumla min al-fuḍalāʾ*) que l'auteur d'*al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf wa-aḫbār Abī al-ʿAbbās al-Sabtī* ou « Regards sur les hommes du soufisme et histoires d'Abū l-ʿAbbās al-Sabtī » aurait consacré cette partie à son maître[26]. Dans ce texte, al-Tādilī narre certains aspects de sa vie et fait l'éloge de ses vertus notamment en ce qui concerne la bienfaisance sur laquelle il aurait fait la réflexion suivante : « Le fondement du bien en ce monde et l'autre est la bienfaisance, et le fondement du mal en ce monde et l'autre est l'avarice (*aṣl al-ḫayr fī l-dunyā wa-l-āḫira al-iḥsān, wa-aṣl al-šarr fī l-dunyā wa-l-āḫira al-buḫl*) »[27]. Il faut dire qu'Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ǧaʿfar al-Sabtī, personnage singulier et charimastique, était bien connu pour ses faits et gestes de charité en faveur des déshérités[28].

L'introduction de l'ouvrage semble ignorer les questions relatives au soufisme pour se centrer fondamentalement sur les problèmes du phénomène de la sainteté. Pour ce faire, l'auteur renvoie le lecteur à al-Ġazālī et son ouvrage *Iḥiyāʾ ʿulūm al-dīn* comme référence bibliographique pour aborder le thème de la mystique[29]. Dans l'introduction, il prend en compte divers aspects de la sainteté comme celui de signaler les qualités des saints, inviter à visiter leurs tombes, défendre l'orthodoxie de leurs pratiques, essayant même de valider la plupart de leurs miracles grâce à une chaîne de garants (*muḥaddiṯūn*) mon-

24 H. Ferhat, H. Triki, 1986 : 25 ; V.J. Cornell, 1998 : 4–6, 27–29, 58–59, 68–69, 80–81, 89–90, sur al-Tādilī et son recueil hagiographique.

25 La bio-hagiographie consacrée à Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ǧaʿfar al-Sabtī se situe dans al-Tādilī, 1984 : 451–477. Sur ce personnage, dont on ne sait finalement que peu de choses, voir V.J. Cornell, 1998 : 79–92 ; A. Sabra, 2011 : 208 et ss.

26 Voir al-Tādilī, 1984 : 451.

27 Voir al-Tādilī, 1984 : 470.

28 Sur ce point, voir A. Sabra, 2011 : 207 et ss.

29 Écrivain cité à plusieurs reprises dans al-Tādilī, 1984 : 100, 145, 169, 179, 214, 270. Sur le soufisme et sa diffusion au Maghreb oriental, voir S. Alouani, 2010 : 94–97.

trant ainsi certaines des sources utilisées[30]. Ces informateurs, au nombre d'une cinquantaine, seraient sans doute ses compagnons de confrérie soufie tous originaires de la région de Marrakech, renforçant ainsi le caractère hautement régional de l'ouvrage. Outre ces derniers faits, ajoutons qu'al-Tādilī a fait usage de la littérature hagiographique antérieure à son époque. Il semble donc acquis que notre écrivain compila quelques passages puisés dans des textes plus anciens mais sans les mentionner expressément. En revanche, on relève par chance une citation aux *Aḫbār Ṣāliḥī Raġrāġa wa-ʿulamāʾihā* mais dont l'auteur est toujours inconnu[31].

La sainteté telle qu'elle apparaît dans l'ouvrage étudié est tout à la fois un état et une démarche que choisissent quelques hommes en quête d'absolu. C'est une expérience existentielle qui vise à atteindre le secret divin : le dévoilement. Cependant, c'est aussi une culture dans la mesure où ces démarches individuelles ne demeurent pas confinées à une quête privée de l'absolu. Elles se traduisent également par un ethos et une pratique largement partagés. De ce point de vue, la sainteté serait une sorte de *way of life* paradigmatique, un *exemplum* dont s'inspire la Loi de la cité et, en principe, on n'y rencontre ni plèbe, ni élite, ni citadins, ni ruraux. Une telle notion défie bien toutes les catégorisations temporelles. Tous les saints sont d'abord des « amis de Dieu » (*walī*, pl. *awliyāʾ*) et à ce titre maîtres du sens. C'est ainsi que les percevaient les premiers hagiographes du début du 6e/XIIe siècle. Al-Tādilī, par exemple, alignait dans sa biographie hagiographique des saints, blancs et noirs, lettrés et analphabètes, femmes et esclaves, répondant à des noms parfois singuliers mais toujours en accord avec leur condition humaine et sociale comme par exemple *al-bakkāy* (« le pleureur »), *al-aswad* (« le noir »), *ibn yiskīn* (« fils du Noir »), *al-muʿallim* (« le maître »), *al-sāʾiḥ* (« l'errant ») et un nombre relativement élevé de personnages inconnus (*rağul mağhūl*)[32]. Ils témoignent de cette époque où la sainteté était, avant tout, un défi aux taxinomies sociales connues. La sainteté était, pour le moins, extérieure aux solidarités organiques. Cependant, cet esprit changera très vite. Dès la fin du 6e/XIIe siècle, la sainteté devient héréditaire et les hagiographes insistent sur la transmission de celle-ci et des vertus qui l'accompagnent.

Enfin, notons que si les informations contenues dans l'ouvrage examiné relèvent avant tout du domaine hagiographique, il est nécessaire de s'arrêter

---

30 Sur la question des miracles dans l'ouvrage d'al-Tādilī, voir F. Rodríguez Mediano, 2000 : 184–190 ; R. El Hour, 2005b : 26–30.

31 Œuvre citée dans al-Tādilī, 1984 : 128.

32 Quelques exemples dans al-Tādilī, 1984 : 155, 184–185, 201–203, 410, 438. Voir A. Moussaoui, 2002 : 205, citant le livre d'al-Tādilī.

quelques instants sur son contexte d'élaboration. Dans l'année où fut composé le livre d'al-Tādilī, en 617/1220–1221, Ibn Abī Zarʿ affirme que le Maghreb avait souffert de la sécheresse, d'une invasion de sauterelles et d'une augmentation du prix des denrées de base[33]. C'est sans aucun doute le monde rural qui eut à subir le plus les affres d'une telle situation. D'ailleurs, on trouve dans l'ouvrage des mentions à divers épisodes de famine notamment celles qui frappèrent les campagnes et les villes de Marrakech, Fès et Bougie, à l'extrême fin du 6e/xiie siècle et au début du 7e/xiiie siècle[34].

Signalons avant d'entrer dans la matière topographique et linguistique du dictionnaire bio-hagiographique d'al-Tādilī deux brèves notices sur la question des langues berbère et arabe en contact[35]. La première des mentions relevées, objet de notre attention, se trouve insérée dans un passage consacré au saint Abū Īʿazzā, affublé d'une *kunya* berbère, qui aurait vécu durant une très longue période dans la région de Tīnmal: « J'ai passé vingt ans dans l'imposante montagne (*al-ǧabal al-mušarrafa*) de Tīnmal et sans avoir d'autre nom que celui d'Abū Waǧartīl ; son sens en langue arabe est ‹ celui au tapis de sol › (*wa-maʿnāhu bi-l-ʿarabiyya ṣāḥib al-ḥaṣīr*) »[36]. En relation avec le passage proposé, il nous semble utile de rappeler que cette véritable épreuve d'endurance qui l'amena à ne manger que des plantes laissa, sans doute, quelques séquelles sur son apparence physique. En effet, Ibn Abī Zarʿ dit qu'il était, outre de couleur noire/bronzée, grand et maigre (*wa-kāna aswad kabidī al-lawn ṭawīlan raqīqan*)[37]. Quant à la seconde notice proposée, nous y trouvons un autre terme berbère tout à fait intéressant et employé comme sobriquet : « Et parmi eux, il

33 Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 273.

34 Al-Tādilī, 1984 : 298, 334, 429. Voir R. El Hour, 2005b : 25–26.

35 Sur l'ouvrage d'al-Tādilī, voir les remarques d'A. Bounfour, 2005 : 112–120. À propos de la question complexe de la notion d'analphabétisme en contexte arabo-musulman, indiquons qu'al-Maqqarī, 1983 : 228–232, consacre un passage sur le phénomène d'*ummiyyat al-ʿArab* ou « illettrisme des Arabes ».

36 Al-Tādilī, 1984 : 217. R. Basset, 1885a : 178, *ṯaǧartīlṯ*, « natte » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1887 : 57, *taǧaḥtīlš*, « natte » dans le berbère du Gourara et du Touat ; *idem*, 1893 : 76, *aǧartīl*, « natte » dans le Mzab et à Ouargla ; É. Laoust, 1920 : 38, « *agertil*, natte » dans l'Atlas marocain ; P. Ricard, 1925 : 111–112, sur les principaux caractères des nattes berbères ; M. Kossmann, 1999 : § 342, 147, sur les variantes berbères du mot « natte, natte de sol » (*ažǎrtil*, *agertil*, *ažartif*, *žertil*, etc.) ; A. Adam, 1951 : 34, 126, 131, *agertil*, « natte » et *tagertil*, « petite natte » dans l'Anti Atlas. Sur le site de Tīnmal, voir H. Basset, H. Terrasse, 1924 : 9–23 ; H. Stroomer, 2001 : 136/137, transcrit une histoire intitulée *Lqiṣt n lmujrim n Tinmll* ou « L'histoire du scélérat de Tinmll » qui était encore connue chez les Goundafa de l'Atlas entre 1930 et 1956 ; ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 53–58.

37 Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 267. À propos des habitudes alimentaires d'Abū Īʿazzā, voir les observations de R. El Hour, 2005a : 229–230.

y a Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq b. Abī Ṭāhir al-Maġīṭī, plus connu sous le nom d'*amsṭūṭ* dont le sens est ‹ le fou › (*wa-maʿnāhu al-mağnūn*) »[38]. Sur ce dernier point, on se permettra de rappeler que le mot berbère *amsṭūṭ* a donné *msᵊṭṭī*, soit « dérangé », « détraqué » en arabe dialectal marocain, et même peut-être *ṣote/mṣote* « fou, idiot » dans les parlers arabes des Juifs de Fès et Rabat[39].

2.3.1 *Brèves observations sur les paysages du religieux au Maghreb médiéval*

Le mot « paysage » en langue arabe est profondément scellé par deux termes : *manẓar* et *mašhad*. Ces deux vocables définissent aussi bien un objet que la représentation de celui-ci c'est-à-dire autant les éléments qui le composent que l'assemblage d'une vue et d'éléments en interrelation[40]. Toutefois, plusieurs critères entrent dans la formation des paysages en milieu arabe : le sensoriel, le visuel, l'esthétique. *Manẓar* et *mašhad* ne renvoient pas à des représentations picturales comme dans le monde occidental pour la notion de « paysage » et ils n'ont pratiquement aucun lien avec le concept de « pays ». C'est, semble-t-il, dans la littérature géographique et dans la poésie arabe que l'image du pays s'est forgée.

Il est bien connu que le paysage religieux n'est pas substantiellement immuable. En effet, il nous semble erroné de penser que les cultes font nécessairement sans cesse retour dans les mêmes lieux. Une conception naturaliste des sanctuaires voudrait que la religiosité s'attache toujours à des lieux privilégiés, indépendamment du contexte historique et culturel : « hauts lieux », sommets, grottes, sources, mers, rivages, merveilles naturelles[41]. C'est oublier que, même si les sanctuaires proprement naturels existent, la plupart sont choisis, parmi d'autres possibles, voulus et fondés par un groupe social déterminé, voire par une autorité politique ; les changements politiques et culturels au sens large induisent aussi des déplacements de culte. Et les infléchissements de signification montrent bien que même dans le cadre d'une société, la continuité du « paysage cultuel » concret (l'implantation des lieux de culte) peut masquer de profonds changements dans la perception de ces cultes, donc dans la construction sociale du « paysage religieux » en tant que représentation[42].

---

38 Al-Tādilī, 1984 : 432 (امسطوط), note 357.

39 Sur cette question, voir S. Lévy, 2001a : 195.

40 Voir L. Otthoffer-Latiri, 2005 : 181–185.

41 Sur ces thèmes, voir H. Ferhat, 1992 : 31–40 ; M. Meouak, 2010b : 335–336.

42 À des fins de comparaison, voir A. Moussaoui, 2002 : 204–209, pour l'étude d'un « espace sacré » dans le Gourara (Algérie).

Enfin, grâce à la convergence entre l'anthropologie religieuse et l'archéologie, nous avons aujourd'hui la possibilité de reconstruire de façon crédible et en nous fondant sur des données concrètes l'évolution du paysage religieux dans le monde maghrébin au Moyen Âge.

2.3.2 *La langue berbère à travers les espaces ruraux et les terroirs modifiés*[43]

2.3.2.1 La *qarya*, pôle classique de peuplement rural

La définition du concept de *qarya* diffère sensiblement selon la période et le lieu étudiés. On doit également prendre en compte l'étendu du bâti et le nombre d'individus peuplant le lieu. En règle générale, la *qarya* semblerait reproduire parfois le modèle urbain car elle possède souvent un lieu du culte (mosquée, *minbar*), un centre d'enseignement, une structure défensive (murailles, tours), un bain, des magasins, un réseau hydraulique plus ou moins sophistiqué[44]. Mais s'il y a une différence notable entre la ville et le village, celle-ci se repère dans le fait que la *qarya* est dépourvue de bâtiments politiques. Cette unité de peuplement emblématique du monde rural qu'est la *qarya* est le lieu par excellence d'implantation et de diffusion de pratiques religieuses hors-norme, celles qui échappent souvent au pouvoir central, celui installé en ville[45]. Voyons dès maintenant les exemples recueillis qui nous permettront d'avoir une idée plus fine de l'agencement opéré entre l'espace du village et le vocabulaire berbère :

* mention du « Village de Wāwzkārt/‹ pourvu d'un passage ›/ (*qaryat Wāwzkārt*) »[46] ; selon l'éditeur de l'ouvrage d'al-Tādilī, le village est situé dans la région d'Azammūr[47].

---

43 Pour certaines références prises dans l'ouvrage d'al-Tādilī, nous donnerons des informations complémentaires utiles fournies par Aḥmad al-Tawfīq, éditeur de l'œuvre.

44 Sur la notion de *qarya* au Maghreb médiéval, la bibliographie est considérable. Voir M. Hassen, 2000 : 233–237, sur la *qarya* en Ifrīqiya au bas Moyen Âge ; M. Meouak, 2006b : 186–187, pour la *qarya* en Kabylie orientale au Moyen Âge ; Y. Benhima, 2010 : 371–375, sur les « Villages et grands domaines » dans l'Andalus et le Maghreb ; É. Voguet, 2014 : 293–297, sur la « bourgade rurale » (*qarya*, *balad*, *qaṣr*, *ḥiṣn*) du Maghreb central à la fin du Moyen Âge d'après les recueils de *nawāzil*.

45 Sur l'essor d'un soufisme dit « rural » au Maghreb occidental, voir V.J. Cornell, 1998 : 54–62 ; M. Mezzine, J. Vignet-Zunz, 2014 : 85–88, au sujet du « soufisme réformiste » dans les *bilād Ġumāra* au Moyen Âge.

46 Al-Tādilī, 1984 : 189, note 394.

47 Sur Azammūr, voir *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 207, 208, 214, 218 (*ʿamal Azammūr*) ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 74, 75, 76, 77, 115, 230, 277, 410 ; al-Tanasī, 1984 : 42 ; Ibn Qunfuḏ

* « Village d'Īlayskāwn/‹ celui aux cornes ›/ (*qaryat Īlayskāwn*) »[48] ; ce site se situe dans la région des Dukkāla. Dans une autre notice bio-hagiographique, al-Tādilī mentionne le nom de lieu Amškād, dans le pays (*balad*) des Haskūra, qui a également le sens de « celui aux cornes »[49]. Le lieu est aussi signalé en tant que *qarya* dans *al-Uns al-faqīr wa-ʿizz al-ḥaqīr* d'Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, écrit consacré notamment à la célèbre figure d'Abū Madyan[50].
* « Village de Tāwwūttī/‹ la frappe, les limites ›/ (*qaryat Tāwwūttī*) »[51] ; ce lieu se trouve dans les environs de Marrakech[52].
* « Village de Tāydāfālt/‹ le liseron ›/ dans la région de Dukkāla (*qaryat Tāydāfālt min balad Dukkāla*) »[53].

---

al-Qasanṭīnī, 2002 : 57, 58 (*baldat Āzammūr*), 106, 130 ; al-ʿAzafī, 1989 : 57 (*balad Azammūr*) ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1965, I : 361, 414 (*Āzammūr*) ; *idem*, 1984, I : 324 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 62 (*wādī Azammūr*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 163, 165 ; al-ʿAbdarī, 1968 : 280 (*madīnat Azammūr*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 189 (*aḥwāz Azammūr*) ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 246 (*balad Azammūr*) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 179 (*marsā Azammūr*) ; Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VII : 18 (*Āzammūr*) ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 32 (*madīnat Azammūr*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 78 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 5 (*Āzammūr madīna fī bilād al-Maġrib*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, IV : 16, VI : 38, 41, 129, 133, 274, 275, 276, 345, 346, 347, 351, 352, VII : 90, 235, 237, 293, 451, 456, 457, 458, 459, 524 ; *idem*, 2003 : 44 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 172, 193 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 478, indique qu'Āzammūr était situé dans les *nawāḥī Marrākuš* alors qu'Ibn al-ʿImād, 1986–1995, VII : 50, dit qu'Uzummūra appartenait au *ʿamal Marrākuš* ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 47 (*ḥawz madīnat Azammūr*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 88, 271, sur Zammūr en tant qu'ethnonyme.

48 Al-Tādilī, 1984 : 131 (note 145), 181, 187, 189, 308 ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 75, 76, 78 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 78, signale un *mawḍiʿ Iskāwn*. Sur cette localité et le nom berbère, voir A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 123, « Corne. *Isek*, pl. *iskaouen* (m.) » dans l'Ahaggar ; Y. Benhima, 2008 : 51, 72, 90, 104, 108, 142 ; M. Kossmann, 1999 : § 514, 182, « corne » dans diverses variantes du berbère (*aškaw*, *isek*, *išš*, *aššaw*, *qaššaw*, etc.) ; J.-L. le Quellec, 2011 : 182, 190, signale les toponymes *ʿAgba Iskawen*, « col des cornes » et *Iskawen*, « les cornes », dans le plateau du Mesāk (Sahara).

49 Al-Tādilī, 1984 : 291, note 753.

50 Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 58. Sur l'ethno-toponyme Dukkāla, voir al-Tādilī, 1984 : 114, note 98, sur l'étymologie du mot signalant ainsi qu'*Idūkkāln* aurait la signification de « gens des terres ou des argiles » ou « les terres d'en bas » ; M. El Fasi, 1984 : 21, décompose le nom du site en *ddu akal*, soit « terre basse » ; Y. Benhima, 2008 : 70–73 ; S. Alouani, 2010 : 130–134, sur « L'effet Abū Madyan » dans l'histoire religieuse du Maghreb oriental au Moyen Âge.

51 Al-Tādilī, 1984 : 304, note 801 ; selon l'éditeur le village n'existe plus.

52 Voir une description de Marrakech dans Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 77/151–152.

53 Al-Tādilī, 1984 : 387, note 202 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 163 (*bilād Dukkāla*). Cependant, la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 540, 89, livre le mot *tansfal* ou

* « Village d'Īmwīman/‹ les croyants ›/ (*qaryat Īmwīman*) »[54] ; ce lieu est situé dans la zone des Dukkāla. En relation avec le nom du village, ajoutons que l'écrivain et biographe Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī mentionne un personnage appelé Abū ʿAbd Allāh al-Mūminānī, originaire des *banū* Mūminān dans le district (*ḥawz*) de Findlāwa appartenant à un quartier (*ḥūma*) de Fès[55]. Si le site d'Īmwīman a l'aspect d'un village à l'époque d'al-Tādilī, notons que le géographe arabe Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī en parlera plus tard comme étant une ville située entre Marrakech et la « mer environnante » (*hiya madīnat Dukkāla bayna Marrākuš wa-l-baḥr al-muḥīṭ*)[56]. Dans un même ordre d'idées, on relève dans la littérature géographique orientale du 4e/xe siècle un nom tribal berbère calqué sur le vocable arabe *mu'min*, à savoir les Mūmināsn, probablement implantés dans la région du *wādī* Rīġ (sud-est de l'actuelle Algérie)[57]. Cette référence au terme arabe *mu'min* est également mis en relief dans la littérature ibadite, notamment par le biais de l'anthroponymie. Grâce à l'historien-biographe al-Buġṭūrī, nous relevons une mention relative à un personnage appelé Abū ʿImrān Mūsā al-Indmūminī, originaire du village (*qarya*) d'Indmūmin, dans le *ǧabal* Nafūsa[58]. Le nom de la localité pourrait avec toute la prudence requise être segmenté de la manière suivante : *I*(*n*)*d* + *mūmin* avec la signification hypothétique de « ceux de Mūmin ». Si cette proposition, peut-être surréaliste, était recevable alors nous serions en présence d'une autre variante de la particule *idaw* = *banū* renvoyant à la notion de famille[59]. Mais pour

---

« liseron ». L'auteur oriental tardif Ibn al-ʿImād, 1986–1995, VII : 753 et IX : 200, évoque Dukkāla comme une région (*balad*) du Maghreb ; sur le mot *tāyd* (« pin ») dans la *Tuḥfat al-aḥbāb fī nihāyat al-nabāt wa-l-aʿšāb*, voir G. Salmon, 1906 : 57, « صنوبر Cenoûbar. S'appelle en berbère *tâïd* تايد ».

54 Al-Tādilī, 1984 : 396 (note 231), 444.

55 Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, I : 350. Sur les Findlāwa, voir par exemple Ibn Ḥayyān, 1979 : 370 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 193 ; Yāqūt al-Rūmī, s.d., IV : 277–278, signale l'ethno-toponyme maghrébin sous la forme Findlāw (*mawḍiʿ bi-l-Maġrib*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 39 (*qalʿat Findlāwa*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 21, évoque des *ḥuṣūn Findlāwa* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 74 (*Fandilāwa*).

56 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 619.

57 Ibn Ḥawqal, 1938 : 106 (مومناسن) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 214–216, 224–225, donne la biographie de deux personnages appelés Muḥammad b. ʿĪsā al-Mūminānī *al-šarīf* al-Ḥasanī et Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān al-Mūminānī al-Ḥasanī. Sur le nom de Mu'min comme anthroponyme utilisé dans les milieux berbères médiévaux, voir T. Lewicki, 1989 : 82–83.

58 Al-Buġṭūrī, 2009 : 149, 150. Il s'agit peut-être d'Abū ʿImrān Mūsā b. Zakariyyā' al-Mazātī al-Damrīnī originaire de Tīǧdīt (V. Prevost, 2012c : 37–39).

59 Sur ce dernier point, voir plus loin le chapitre « 5.2. Désignations des concepts de ‹ famille › et de ‹ clan › : autour des particules berbères *ī*, *īd*, *idā*, *īdā*, *idū*, *idaw*, *kal* et *kīl* »

conforter notre idée, nous avons une fois de plus besoin de l'intervention des linguistes-berbérisants susceptibles d'éclairer notre lanterne sur le sens précis d'une telle construction.

* « Du village de Wur tuwaṣf/‹ sans signalement ›/ dans la région d'Azammūr (*min qaryat Wur tuwaṣf min balad Azammūr*) »[60]. Indiquons que l'éditeur de l'ouvrage d'al-Tādilī fournit la variante Wur tūṣūf d'une part et qu'on a reconnu la présence de la particule de négation *wur* d'autre part. Enfin, précisons qu'il s'agit d'un nom toponymique berbérisé sur la base du terme arabe *waṣf* qui signifie entre autres choses la « description », le « signalement ».

* « Village d'Īǧǧ īsil/‹ au-dessus du cours d'eau ›/ (*qaryat Īǧǧ īsil*) »[61] ; lieu situé soit vers Tāmasnā[62], soit vers Settat. L'éditeur de l'ouvrage d'al-Tādilī livre la variante Īgg īsil. En outre, signalons que le géographe al-Idrīsī mentionne la *qarya* d'Īġġ īsil entre Marrakech et la mer[63].

* « Village d'Anū mīrġan/‹ puits de sel ›/ (*qaryat Anū mīrġan*) »[64] ; cette localité se trouve dans la région des Dukkāla.

---

dans la partie dédiée à la langue berbère dans les sources ibadites.

60 Al-Tādilī, 1984 : 419, note 312. Sur le site et son nom, voir M. El Fasi, 1984 : 21, « olivier sauvage » ; M. Kably, 1986 : 25, 33, 37, 44, 59, 221, 254, 255, 256, 296, 307, 311 ; Ḥ. Asgān, 2010 : 185, 262, 282. Du point de vue de la langue, voir R. Basset, 1883 : 290, *ṯazammūrṯ*, « olivier » en berbère rifain ; *idem*, 1885a : 181, *azammūr*, « olivier sauvage » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1890 : 74, *azammūr*, « olive » et *tazammūrt*, « olivier » dans le berbère de Sīwa ; A. Amahan, 1983 : 211, donne l'expression *ddaw uzmmur*, « sous l'olivier sauvage » employé dans le village d'Abadou de Ghoujdama (Haut Atlas marocain).

61 Al-Tādilī, 1984 : 423, note 327. À titre comparatif, notons qu'Ibn Ṭuwayr al-Ǧanna, 1995 : 67, mentionne un site répondant au nom d'Īssīl, localisé dans le Ḥawḍ oriental de l'actuelle Mauritanie ; É. Laoust, 1942 : nº 171, 264–265, *issil*, « sorte de petit aqueduc établi par-dessus un cours d'eau » dans l'Atlas.

62 À titre indicatif, signalons qu'A. de Calassanti Motylinski, 1904 : 117, livre le mot *tamasnā*, « désert » dans la région de Ghadamès ; É. Laoust, 1942 : nº 57, 234, sur *tamesna* comme nom d'une plaine de la région du Bou Regreg et rappelant aussi que le mot veut dire « plaine désertique » à Ghadamès. Ce dernier fait est confirmé par J. Lanfry, 1973 : 219, *tamasna* et *təmasnawī*, « désert hors de l'oasis » ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 139, « Dehors. (Subst.) *Tiniri*, ‹ la plaine › » en touareg de l'Ahaggar ; É. Bernus, 1981 : 102–103, indique que chez les Iullemmeden Kel Dinnik, le terme *tamesna* signifie « le nord » et *agala*, « le sud » alors que selon Ch. de Foucauld, Tamasna utilisé dans l'Aïr désigne le « pays des Kel Adrar » et Agela correspondrait à « la contrée entre Aïr, Niger, Tchad, Sokoto, Bornou ».

63 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 237 (اغيسيل) ; *idem*, 1983: 88/80.

64 Al-Tādilī, 1984 : 437, note 370. À titre comparatif, voir les noms de lieux figuiguiens construits autour des termes *tamerraqt* et *imerreɣden* signifiant, entre autres faits, l'idée de « terres couvertes de sel et [...] steppe abondante » (M. Yeou, 2011 : 132, 133) ; en relation avec le vocabulaire du sel, indiquons qu'Ibn Ṭuwayr al-Ǧanna, 1995 : 43, relève le toponyme

2.3.2.2 Le *balad* ou la variabilité du territoire

Le *balad* est une notion géographique variable selon l'époque et la région. Pour ce qui à trait au Maghreb en général, nous pouvons supposer que quelques modifications dans les modes de peuplement apparurent dès la fin du 5e/XIe siècle et jouèrent un rôle fondamental dans la transformation de l'habitat dispersé en plusieurs *qurā* vers ce qu'on appelle le *balad*, ou réseau d'unités de peuplement. Cette dernière unité de division territoriale aurait correspondu à un groupe de petits villages (*qurā*) peuplé de communautés rurales sédentarisées, organisées et souvent dotées d'un marché et d'une mosquée. Il semblerait qu'en Ifrīqiya, par exemple, ce type de distribution des habitats ruraux occupait une place importante dans la physionomie des campagnes notamment dans la partie orientale (Kairouan, Sāḥil)[65]. Dans les lignes ci-après, nous offrons quelques informations aptes à illustrer les propos antérieurs :

* « Parmi les gens de Tālaġt/‹ la boue, la terre rouge ›/ dans la région des Régraga (*min ahl Tālaġt min balad Raǧrāǧa*) »[66]. L'éditeur de l'ouvrage rappelle la variante Tālaẖt qui précisons-le est également transcrite *tallaẖt* dans certains lexiques arabo-berbères des 11e/XVIIe et 12e/XVIIIe siècles[67].
* « Il se trouvait à Tamārūt/‹ le début de la montée ›/ dans la région de Liǧāġa (*kāna bi-Tamārūt min balad Liǧāġa*) »[68]. L'éditeur du livre d'al-Tādilī fournit les variantes Tāmārwūt et Ilgāġu.
* « Région de Tāzāǧūra/‹ la petite falaise ›/ (*balad Tāzāǧūra*) »[69]. L'éditeur offre la variante Tāzākūrt (= Zagora, vallée du *wādī* Darʿa) à propos de laquelle il dit qu'il s'agit de « la petite falaise, ou la construction de petites pierres et de boue, contrairement à la construction en torchis courante dans cette région ». À propos de ce nom toponymique, précisons que dans le contexte d'une notice

---

Arawān (dans l'Azāwād, à 250 kms au nord de Tombouctou) qui signifierait notamment « eau salée », voire « puits » en touareg. Voir également R. Oßwald, 1986 : 289, 309, 331, 365, 372–374, 379, 386, 400 ; *EB*, sub nomine, VI, 1989 : 850–852 (É. Bernus) ; R. Nicolaï, 1980 : 251, sur le parler songhay de ladite région.

65 À propos des termes *balad* et *bilād* et de leurs diverses significations, voir F. Clément, 2011 : 80–86, se basant sur les œuvres des géographes al-Bakrī et al-Idrīsī ; Y. El-Ghoul, 1997 : 32–43 ; M. Hassen, 2012b : 140–146, fournit des données sur la toponymie, le peuplement et les tribus des monts de Dammar comme « région d'implantation ibâḍite » au Moyen Âge.

66 Al-Tādilī, 1984 : 86, note 12.

67 Citation enregistrée dans la *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 329, 146.

68 Al-Tādilī, 1984 : 129, note 136.

69 Al-Tādilī, 1984 : 158, note 275.

consacrée à la description de la conquête du Darʿa, le chroniqueur Ibn al-Qaṭṭān rapporte la graphie Tāzāǧūrat, avec la *tāʾ* dite « ouverte »[70].
* « Parmi les gens d'Īf.ġ.l/‹ lieu élevé ›/ dans la région d'Azammūr (*min ahl Īf.ġ.l min balad Azammūr*) »[71] ; situé peut-être dans la zone de Tīznīt. D'après l'éditeur, il y a un site nommé Āfūġāl dans la région de Ḥāḥā ; autre calligraphie du nom de lieu : Īff.ġ.l[72].
* « Parmi les gens d'Īfarǧān/‹ haies entourant un jardin ›/ de la région de Tādlā (*min ahl Īfarǧān min balad Tādlā*) »[73]. Ce terme, qui est un pluriel, est à connecter avec le fameux *afrāǧ* (*afrag*), « enceinte, enclos » et ici, il fait référence à un ensemble gentilice situé dans la région (*balad*) de Tādlā.
* « Tāhuwwart/‹ celle des Huwwāra ›/ dans la région d'Aylān (*Tāhuwwart min balad Aylān*) ». L'éditeur précise que le site correspondrait au village de Misfīwa Bᵊtāwwart (actuel Maroc)[74].
* « Parmi les gens de Tāwarǧīn/‹ le charbon ›/ dans la région des Haskūra (*min ahl Tāwarǧīn min balad Haskūra*) »[75]. Nous traduisons le mot par « charbon » en accord avec les précisions de l'éditeur qui pense que le terme exact pourrait être *tīrkīn*. Ajoutons que l'écrivain Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī signale un *arḍ al-Haskūra* et un *bilād al-Hasākira* dans l'aire des Dukkāla[76].
* « Parmi les gens de Tāġrūdīn/‹ l'épaule, la terre qui y ressemble ›/ de la région des Haskūra (*min ahl Tāġrūdīn min balad Haskūra*) »[77]. L'éditeur indique que le site se trouve sur le territoire des *ayt* Mkūn de Faṭwāka, dans l'actuel Maroc. Dans les régions berbérophones du Maghreb central et oriental, il existe

70 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 224. Le site est mentionné dans le *Tārīḫ wādī Darʿa* sous la forme *madīnat al-ǧabal wa-hiya Tāzakūrat* (S. Lévy, 2001b : 92, pour le texte arabe).

71 Al-Tādilī, 1984 : 183, note 369. Voir V.J. Cornell, 1998 : 190–191.

72 Rappelons ici qu'al-Bakrī, 1965 : 108/213, signale un lieu appelé *kudyat Tāfūġalt*, au nord de l'actuel Maroc.

73 Al-Tādilī, 1984 : 268, note 676.

74 Al-Tādilī, 1984 : 301, note 788. On ne manquera pas de rappeler qu'il existe un verbe arabe *hāra* avec les sens de « démolir », « abattre » et une cinquième forme *tahawwara* qui signifie notamment « avoir des impulsions, commettre des extravagances, crouler ».

75 Al-Tādilī, 1984 : 362, note 128. Sur le *balad Haskūra* et les *bilād Haskūra*, voir al-Bakrī, 1965 : 152/291, Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 56, 57, 89, Ibn ʿIḏārī, 1948–1951 : 27, Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 173, 174 et Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 163. Quant au *ǧabal Haskūra* et aux *ǧibāl Haskūra*, voir Ibn al-Abbār, 1885 : 56 et Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 310 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 120 (*ǧibāl al-Hasākira*) ; Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 99.

76 Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 134, 142.

77 Al-Tādilī, 1984 : 363, note 134 ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 338, évoque un *mawḍiʿ Tāġrūdīn*.

également un terme *tāġrūt* qui contient les sens de « petite montagne » et d'« épaule »[78].
* « De Sāmddan/‹ sept hommes ›/ dans la région des Haskūra (*bi-Sāmddan min balad Haskūra*) »[79].
* « Vers Tīmġrīwīn/‹ noces ›/ de la région des Haskūra (*ilā Tīmġrīwīn min balad Haskūra*) »[80]. D'après l'éditeur de l'œuvre, il y a un village répondant au nom de Tīmġārīn à *ayt* Ūmdīs de Faṭwāka[81].

2.3.3 *Territoires de la sainteté et langue berbère chez al-Tādilī*

On a souvent parlé de la « territorialisation » du pouvoir des saints au Moyen Âge. En réalité, on a l'impression que tous les acteurs sociaux, à cette époque, posent et tentent de résoudre le problème de leur rapport au territoire : les tribus, les juristes mais aussi le pouvoir. En droit musulman, on fera référence au *ʿamal* ou zone de juridiction (pratique juridique limitée à un territoire précis), voire « art judiciaire » selon J. Berque[82], et on se préoccupera de ces marges qui n'atteignent pas les statuts juridiques classiques et qui échappent donc à la justice du *qāḍī*. Pouvoir central et juristes livrent depuis la fin de l'époque almoravide une dure bataille pour le contrôle du territoire. Il est admis que la sainteté aussi se ressent de cette tendance à la territorialisation des pouvoirs et à sa division en zones d'influence spirituelle ou d'intervention de tel ou tel saint, relevant de ses compétences, le tout étant informé par le concept de *ʿamāla*, en rapport avec la notion de *ʿamal* utilisée dans un grand nombre de biographies de saints[83].

Qui évoque la question de la territorialisation, doit prendre en compte l'idée d'investiture, et cela de la même façon qu'un *ʿāmil* (« gouverneur civil ») ou un *qā'id* (« gouverneur militaire ») est chargé par le pouvoir central des affaires

---

78 R. Basset, 1885b : 55, *taġrūt*, « petite montagne » dans le sud-ouest algérien ; *idem*, 1890 : 53, *taġardat*, « épaule » à Sīwa ; *idem*, 1893 : 215, *taġarūt* (pl. *taġarūtīn*) « épaule » à Ouargla ; *idem*, 1895 : 88, 138, *tiġārḏīn* et *tiġārdīn*, « épaules », voire « petite montagne » dans le Ouarsenis (Algérie) ; M. Yeou, 2011 : 134, donne le terme *taɣruṭṭ*, « épaule », présent dans la toponymie berbère de Figuig.

79 Al-Tādilī, 1984 : 387, note 202.

80 Al-Tādilī, 1984 : 423, note 326.

81 Pour un aperçu historique de la région des Faṭwāka, voir A. Amahan, 1998 : 15–18, 63, 69, 89, 116, 183.

82 Voir les remarques de J. Berque, 1982 : 197–199, à propos du *ʿamal* de Fès ; L. Amri, 1997 : 197–205, sur « Hagiagraphie tribale et territoire » au Maghreb médiéval.

83 Le terme *ʿamāla* contient également les sens de « district », « province » sous la tutelle d'un « gouverneur » ou *ʿāmil*. Cela dit, rappelons que le mot peut avoir d'autres significations selon le lieu et l'époque.

administratives d'une ville ou d'une région. Il semblerait, à la lecture de quelques textes hagiographiques, que l'idée du prince ne pouvant gouverner et exercer son pouvoir sans la caution morale du saint soit accréditée[84]. L'autorité du saint, de plus en plus territorialisée, va au-delà des limites du terroir. Le saint est le véritable maître du pays, son protecteur attitré veillant sur ses destinées et utilisant, pour ce faire, tantôt son autorité comme l'exhortation, l'admonestation du prince, tantôt son pouvoir d'imprécation ou de bénédiction.

2.3.3.1 La langue berbère cristallisée à travers l'espace du *ribāṭ*

L'institution du *ribāṭ* est bien connue grâce à de nombreux travaux parus ces dernières années notamment ceux réalisés avec l'apport des textes arabes et de l'archéologie. Parmi les institutions religieuses bien ancrées dans les milieux ruraux de l'Occident musulman, les *ribāṭ*-s sont celles qui focalisent l'attention de la recherche scientifique[85]. Il est juste de reconnaître que la majorité des études s'attachent à l'identification des traits morphologiques et des spécificités des établissements car le *ribāṭ* était souvent perçu, à la lumière des travaux classiques réalisés sur l'Ifrīqiya, surtout comme un édifice à vocation religieuse et militaire. Les avancées de la recherche récente ont permis de mettre en avant la diversité structurelle et fonctionnelle d'une telle construction et de promouvoir sa dimension institutionnelle[86]. Les questions de la dimension territoriale du *ribāṭ* et de sa place de moteur dans le peuplement ont été également étudiées. Au sujet des *ribāṭ*-s du Maghreb occidental, il semble possible de relever des liens étroits entre l'établissement des premiers *ribāṭ*-s et la mise en marche de réseaux commerciaux[87]. Dans une perspective quelque peu différente et centrée sur le Maghreb oriental, signalons que l'étude détaillée des *ribāṭ*-s du Sāḥil de Tunisie et de leur rôle dans les modalités de peuplement de la région permet d'envisager des comparaisons utiles. Celles-ci peuvent être élaborées notamment à la lumière de l'examen de la question cruciale du *ḥimā*

---

84 Sur ces questions, voir H. Ferhat, 1996 : 377–388 ; *idem*, 1998 : 244–246.

85 Voir F. Meier, 1983 : 80–93, sur les notions de *ribāṭ* et de *murābaṭa* notamment en milieu almoravide ; M. Kisaichi, 1989 : 293–308 ; V.J. Cornell, 1998 : 39–54, sur le *ribāṭ* et le soufisme en milieu rural. Voir également ce qu'Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 397, disait sur l'institution du *ribāṭ* pour l'époque mérinide.

86 Sur ces questions, lire B. Rosenberger, 1998 : 249–250, pour le Maghreb occidental ; Ch. Picard, A. Borrut, 2003 : 33–36, sur le lexique et la sémantique des termes construits sur la base du radical arabe {R.B.Ṭ} ; Y. Benhima, 2010 : 382–384. À titre de comparaison avec les espaces occidentaux du Maghreb, voir H. Halm, 1992 : 132–146, au sujet de quelques *ribāṭ*-s disséminés sur les territoires de l'Ifrīqiya et de l'actuelle Libye ainsi que N. Amri, 2008 : 224–225, pour le Maghreb oriental notamment.

87 Sur ces questions, consulter P. Cressier, 2004b : 217–220.

(statut juridique concédé aux seuls occupants) comme espaces réservés à ces lieux afin d'en exploiter les ressources (cueillette, cultures céréalières et maraîchères, plantations d'oliviers)[88]. Par la suite, on a tenté de souligner le rôle spécifique des *ribāṭ*-s dans la mise en valeur des aires environnantes, particulièrement dans le cadre du *ḥimā* et de l'exploitation des terres et des côtes proches des *ribāṭ*-s[89]. Tout cela étant, il faut préciser que dans le cadre de notre monographie, l'institution répondant au nom de *ribāṭ* est plutôt l'équivalent, avec toutes les précautions d'usage, de l'ermitage, au sens du lieu recevant des individus dévoués à la vénération d'un saint[90]. Et de fait, nous partageons l'idée formulée pour le Maghreb occidental par Halima Ferhat selon laquelle le *ribāṭ* est également « l'endroit où l'on se retire pour lutter contre ses propres passions et où l'on s'isole pour se consacrer aux exercices de piété »[91]. Enfin, arrêtons-nous sur quelques matériaux qui seront sans doute utiles pour mieux comprendre l'imbrication entre religiosité et espace :

* « Parmi les gens d'Īmīṭṭr/‹ point de surveillance ›/ dans la région des Régraga (*min ahl Īmīṭṭr min bilād Raǧrāǧa*) »[92]. Le terme berbère Īmīṭṭr est intéressant car, outre le contenu sémantique de « point de surveillance », il contient l'idée de structure établie sur une zone de frontière. Cet endroit, étant peut-être situé dans l'aire du *ribāṭ* Šākir[93], non loin du lac salé de Zīmā, pourrait bien être

---

88 M. Hassen, 2001 : 156–160 ; *idem*, 2014 : 25, revient sur la question de cette institution pour dire que « *ḥimā* : à l'origine un territoire dont le pâturage est réservé aux nobles de la tribu […]. En Ifrīqiya, ce terrain de pâturage est désormais réservé aux *ribāt*/s depuis le VIIIe siècle » et d'ajouter ensuite que « Le toponyme de *ḥimā* est attesté dans plusieurs régions du littoral » de l'actuelle Tunisie.

89 Voir A. al-Bāhī, 2004 : 641–658.

90 Sur cette question, voir A. Zeggaf, 1997 : 61–65, ainsi que Ḥ. Asgān, 2004 : 151–158, sur le rôle des *ribāṭ*-s dans l'enseignement religieux au Maghreb jusqu'au 6e/XIIe siècle ; S. Alouani, 2010 : 97–107, à propos des *ribāṭ*-s en tant que pôles de diffusion du soufisme en Ifrīqiya.

91 H. Ferhat, 2003 : 85 ; Y. Benhima, 2008 : 81–84, sur la problématique des *ribāṭ*-s de la région de Safi ; Ḥ. Asgān, 2010 : 36–45, sur les caractéristiques des *rubuṭ*/*ribāṭāt* de la mouvance maṣmūdienne. À titre documentaire, signalons ici qu'al-Qalqašandī, s.d., V : 152, 168, rappelle que Safi était le débouché maritime de Marrakech (*wa-hiya furḍat Marrākuš*) ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 220 ; *idem*, 1983 : 70/60 (*marsā Āsfī*) ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 307 (*ribāṭ Asfī*) ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1965, I : 407 (*ṯaġr Asfī*) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 103, 180 ; Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 72 (*Āsfī*) ; Aḥmad al-Qaštālī, 1974 : 63, 92 (*Āsfī*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 67–68, fournit une description du site d'Asfī qui était peuplé par une « populace de Berbères » (*aḫlāṭ min al-Barābir*).

92 Al-Tādilī, 1984 : 113, note 93 ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 216, 272 ; Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Yūsī, 1976 : 44. Voir Y. Benhima, 2008 : 108.

93 On relève des mentions du *ribāṭ Šākir* dans Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 71, al-Tādilī, 1984 : 52,

l'équivalent d'un *ribāṭ*. Outre les références antérieures, nous connaissons les variantes Īmīa[a]/Īmīṭu grâce à l'éditeur de l'ouvrage. Enfin, précisons que le verbe berbère *mūṭar* signifie, entre autres choses, « veiller »[94].
* « Ermitage d'Awǧdām/‹ le mutilé ›/ dans la région de Rakūna (*ribāṭ Awǧdām min balad Rakūna*) »[95] ; le lieu se trouve dans le pays des Régraga. L'éditeur de l'ouvrage d'al-Tādilī fournit les variantes Ukǧdām et Uġǧdām[96].
* « Parmi les gens de l'ermitage de *Tāsammāṭt*/‹ les noces ›/ dans le district de Marrakech (*min ahl ribāṭ Tāsammāṭt min ʿamālat Murrākuš*) »[97]. Dans un autre passage du texte d'al-Tādilī, nous relevons une légère variante de la première notice dans l'exemple suivant : *bi-ribāṭ Tāsammāṭt min ʿamal Marrākuš*[98] ; lieu situé dans la région de Marrakech. En guise de comparaison avec le toponyme étudié, indiquons qu'Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, auteur d'une longue hagiographie d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Dukkālī al-Māgirī, signale l'existence d'un site (*mawḍiʿ*) appelé Tātṣammāšat dans la région de Māgir (*bilād Māgir*)[99].
* « Parmi les gens de l'ermitage de Tīṭ an fṭṭar/‹ source du récipient ›/ dans la région d'Azammūr (*min ahl ribāṭ Tīṭ an fṭṭar min balad Azammūr*) »[100] ; cet

---

Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 217 et Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Yūsī, 1976 : 45 ; Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 189 (*darb Šākir*) ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 206 (*balad Šīkar*) et 362 (*mawsim Šīkar*). Sur ce site, voir Y. Benhima, 2008 : 75–76 ; Ḥ. Asgān, 2004 : 151 ; *idem*, 2010 : 45, 47, 48, 49.

94 É. Laoust, 1942 : nº 477, 312, « et les nombreux lieux dits : *inimiter* et ses variantes (…) de *māter* ou *mūter*, ‹ veilller › ».

95 Al-Tādilī, 1984 : 227, note 528. On relève le nom de lieu *Ūǧadām* dans Ibn ʿIḏārī, 1985 : 333, qui pourrait être mis en relation avec le toponyme atlassien Ūgadmt cité dans l'étude de ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 16.

96 Au cours d'une histoire intitulée *Amarg f Ssi Muḥammad u Brahim* ou « Chant au sujet de Si Muhammad Ou Brahim » et compilée dans la région des Guedmioua entre 1930 et 1956, on relève le toponyme sous la forme *Ugdmt* (H. Stroomer, 2001 : 74/75).

97 Al-Tādilī, 1984 : 4 (note 302), 181, 235. Voir un signalement de ce *ribāṭ* dans A. Amahan, 1998 : 70.

98 Al-Tādilī, 1984 : 208. Voir A. Amahan, 1998 : 69–70, à propos du *ribāṭ* de Tamsmmat situé près d'Aġmāt qui correspondrait à Tāsammāṭt signalé par al-Tādilī.

99 Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 348. Sur ce saint fameux dont la vie fut étroitement liée aux destinées de la région de Safi, voir Y. Benhima, 2008 : 99–105.

100 Al-Tādilī, 1984 : 209, note 462 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 76/149–150 ; *idem*, 1985 : 163 (*Tīṭ*) ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 176, 272 (*ribāṭ Tīṭ*). Sur ce site important au sein du réseau des *ribāṭ*-s du Maghreb occidental, voir H. Basset, H. Terrasse, 1927 : 117–156 ; V.J. Cornell, 1988 : 27, 28 ; *idem*, 1998 : 40–49 ; M. Naïmi, 2004 : 215–216 ; P. Cressier, 2004b : 207–208 ; M. García-Arenal, 2006 : 116, 195 ; Y. Benhima, 2008 : 25, 26, 27, 46, 56, 67, 72, 74,

endroit est situé au sud d'Azammūr. Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, auteur maghrébin tardif, le nomme comme étant la « région » (*balad*) de Tīṭ an fṭṭar et indique que le toponyme aurait le sens de « source froide » (*wa-maʿnā hāḏā al-ism ʿayn bārida*). Mais cependant, il serait possible de traduire par la « région de Tīṭ an fṭṭar (‹ source du récipient ›) » en accord avec les indications données par l'éditeur du texte[101].

Dans le sens des indications livrées sur le toponyme examiné, signalons un passage intéressant consacré à un certain ʿAbd Allāh b. Ḥusayn al-Amġārī, *šayḫ* et *walī* appartenant aux *banū* Amġār, célèbre famille de *šurafāʾ*. Il y est dit que ces derniers étaient originaires de *ʿayn al-f.ṭ.r*. Ce dernier toponyme est en fait celui qui a été compilé par al-Tādilī sous la forme berbère de Tīṭ an fṭṭar dans la région d'Azammūr[102]. Ce renseignement est utile car il prouve d'une certaine manière que, si le berbère semble se maintenir comme langue usitée pour signifier les noms de personnes et de lieux, parfois on assiste à une véritable opération d'arabisation du nom original. Enfin, précisons, entre autres points, que le terme *tīṭ* peut avoir le sens de « mauvais œil » en Kabylie, par exemple, comme cela apparaît parfois dans la littérature populaire[103]. Il y a dans ce cas une équivalence sémantique entre le lexème berbère *tīṭ* = « œil » et le lexème

80, 86, 109, 130, 131 ; Ḥ. Asgān, 2010 : 43, 175 ; P. Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 52. D'un point de vue de la langue, consulter R. Basset, 1883 : 303, *tīṭāwīn*, « yeux, sources » dans le berbère du Rif ; *idem*, 1885a : 180, *ṯīṭ* (pl. *tiṭāwīn*), « oeil », 87, *ṯīṭ*, *hīṭ*, « source » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1887 : 58, *ṭīt* (pl. *tīṭāwīn*), « œil » dans le berbère du Gourara et du Touat ; *idem*, 1893 : 78, 92, 213, *tīṭ* (pl. *tiṭāwin*), « œil », « fleuve » et « source » dans les régions de Ouargla, du Mzab, de l'Oued Righ et du *ǧabal* Nafūsa ; *idem*, 1895 : 101, 111, *ṯīṭ*, « source » et « œil » dans le Ouarsenis d'Algérie ; U. Paradisi, 1961 : 301, *ṭīṭ*, « source » dans l'oasis libyenne d'El-Foqaha. Dans une perspective de géographie linguistique, V. Brugnatelli, 1980–1981 : 44, pense que *tīṭ* serait le lexème berbère le plus courant pour désigner l'« œil » avec l'extension sémantique de « source », voire « fontaine » ; É. Bernus, 1987 : 178, signale « *sheṭṭ/sheṭṭawin* : œil ; figuré : source, en particulier sous la forme de *sheṭ-n-aman* (‹ œil de l'eau ›) » chez les Touaregs du Niger ; M. Kossmann, 1997 : 507, « *ṭ, t-iṭ-ṭ - t-iiṭṭaw-in/aṭṭaw-en* 'œil, source' » dans le berbère de Figuig.

101 Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 114. Sur la toponymie formée à partir du terme *tīṭ*, voir un exemple dans Ibn al-Ḫaṭīb, 1989 : 91, sur le nom de lieu *Tīṭ Aqūrān*, situé au Maghreb occidental.

102 Ibn ʿAskar, 1977 : 104, qui est partiellement repris dans Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 67. Sur ce nom de lieu, voir plus haut le chapitre consacré à « 2.3.3.1. La langue berbère cristallisée à travers l'espace du *ribāṭ* ».

103 Voir V. Brugnatelli, 1986 : 85–86 ; A. Mousssaoui, 2002 : 77–79, sur la symbolique de l'« œil » dans la région de Kenadsa du Gourara (Algérie).

arabe *ʿayn* = « œil » qui contient bien les sens de « source » et de « mauvaise œil ».

* « Ermitage de Tānūt an Ṭāhir/‹ puits de Ṭāhir ›/ dans les Dukkāla (*ribāṭ Tānūt an Ṭāhir min Dukkāla*) »[104]. L'éditeur de l'ouvrage examiné offre les toponymes suivants : Tanūt an ṭbīr « puits d'un pigeon », Tanūt an ṭṭīr = « puits d'un oiseau » et Tanūtīn = « les petits puits ».

* « Parmi les gens de l'ermitage de *Mmulūlās(a)n*/‹ blanc pour eux ›/ (*min ahl ribāṭ Mmulūlās(a)n*) »[105] ; l'endroit est situé dans le pays des Haskūra.

* « Parmi les gens de l'ermitage d'Īyysīn/‹ les chevaux ›/ dans la région d'Azammūr (*min ahl ribāṭ Īyysīn min balad Azammūr*) »[106]. L'éditeur de l'ouvrage d'al-Tādilī fournit la variante toponymique Īsān.

2.3.3.2 La *rābiṭa*, ses parages et le berbère

Si la diffusion de la *rābiṭa* en al-Andalus est bien connue des chercheurs, on ne peut pas en dire autant pour ce qui concerne sa situation au Maghreb prémoderne. En effet, mise à part la relative concurrence que cette institution semble avoir exercée au détriment de la *zāwiya*, notamment à partir de la fin du 7e/XIIIe siècle, force est de constater que les études relatives à cet espace sont peu nombreuses[107]. Alors comment pourrions définir ce lieu ? Au vu des données fournies par l'ouvrage d'al-Tādilī et en rappelant que cette partie de notre livre se limite à l'examen d'un petit nombre de sources hagiographiques, nous pouvons dire que la *rābiṭa* serait une sorte de centre spirituel, à l'intérieur duquel les saints et les membres des confréries avaient l'habitude de se réunir pour s'adonner à divers exercices abstraits et autres activités religieuses. Dans ce sens, il n'est pas superflu de redire que dans les milieux mystiques de l'Orient musulman, le terme *rābiṭa* était l'équivalent du lien qui unissait le *murīd* (« aspirant », « disciple ») à son maître. Donc, au Maghreb médiéval, le sens primitif oriental aurait conservé une partie de son essence si l'on admet que cet espace était bien destiné à servir de lieu de rencontres entre maîtres et adeptes. En outre, et même si on a souvent pensé que la *rābiṭa* était avant tout une ins-

---

104 Al-Tādilī, 1984 : 225, note 524.

105 Al-Tādilī, 1984 : 388, note 212. Sur la racine {MLL}, contenant la notion de « blancheur », voire même celles de « lumière, fleur, éclat, mouvement, eau », lire P. Galand-Pernet, 1985–1986 : 9–14.

106 Al-Tādilī, 1984 : 414, note 289.

107 Voir un cas d'étude intéressant dans P. Cressier, 2012 : 71–73, sur les fonctions développées par la *rābiṭa* dans le Rif à la fin du Moyen Âge ; S. Alouani, 2010 : 118–126, sur l'impact de la *zāwiya* dans l'histoire religieuse de l'Ifrīqiya. Voir aussi ce qu'Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 411, racontait sur l'institution de la *zāwiya*.

titution au caractère hautement urbain, on voit que notre échantillon dément quelque peu ce point de vue : deux *rābiṭa*-s sont localisées en secteur urbain (Marrakech et Siğilmāssa) alors que le reste est sans aucun doute à situer en milieu rural[108]. Enfin, pour tenter de mieux cerner les relations étroites maintenues entre la structure de la *rābiṭa* et son environnement, laissons parler les exemples suivants :

* « Centre spirituel de Tāmangāṭṭt/‹ la pierre du taquet › ?/ près du rivage d'Anfā (*rābiṭat Tāmangāṭṭt ʿalā qurb min sāḥil Anfā*) »[109] ; il existe également la variante Tāmatġāṭṭt. Le site d'Anfā, dont le nom contient le sens de « monticule, colline, hauteur », est localisé sur la côte atlantique, à l'ouest du pays de Tāmasnā[110] et proche de l'actuelle Casablanca. Dans une note infrapaginale, l'éditeur d'al-Tādilī dit qu'il y a le site de Tāmṭīġīt (« la pierre du taquet ») situé

108 Voir M. de Epalza, 2004 : 5 et ss. ; P. Cressier, 2012 : 83–84, 84–85, examine avec précision les fonctions des saints comme éventuels promotteurs de la construction de *rābiṭa*-s et le possible rôle commercial de cette institution dans le nord de l'actuel Maroc à la fin de l'époque médiévale.

109 Al-Tādilī, 1984 : 166, note 307. Le site d'Anfā, dont le nom signifie « monticule » en berbère, est documenté dans plusieurs sources arabes : *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 211, 218 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 129, 244, 276, 281, VII : 235, 311, 459 ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 240 (*Ānfā*) ; *idem*, 1983 : 91/83 (*marsā*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 75/149, parle du site comme un port d'importation et d'exportation (*ğūn al-ḥaṭṭ wa-l-iqlāʿ*) ; al-Idrīsī, 2010 : 26/65, 28/66 (*Ānfā*). Voir également Aḥmad al-Qaštālī, 1974 : 92 (*sāḥil Ānfā*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 301 et 391, signale des murailles (*aswār*) à Anfā ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1965, I : 414 (*Ānfā*) ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 189 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, II : 439, 558 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 94, Ibn al-Aḥmar, 1972 : 70, Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 63 et al-Maqqarī, 1968, VI : 483, désignent le lieu comme *madīnat Anfā* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 66 ; Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 49. Sur cette localité, voir É. Laoust, 1942 : nº 27, 228, sur le terme *anfa* dans la toponymie atlassienne ; M. El Fasi, 1984 : 20 ; M. Kably, 1986 : 25, 34, 57, 65, 240, 280 ; *EB*, sub nomine, V, 1988 : 657–658 (A. Adam) ; A. Siraj, 1992 : 929, sur *Anfa* dans la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain (XVIe siècle) ; Y. Benhima, 2008 : 108, 132, 149. Enfin, précisons que le nom du lieu apparaît dans un document de nomination d'époque almohade qui donne le contrôle (*naẓar*) de la zone aux Arabes des *banū* Sufyān (P. Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 115, 142 et nº 41 : 385–387, pour le *taqdīm*).

110 Sur Tāmasnā et sa région, voir les mentions fournies par Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 57 ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 449 (*bilād Tāmasnā*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 129 (*iqlīm Tāmasnā*) ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 186, 188 (*bilād Tāmasnā*) ; al-Ğaznāʾī, 1991 : 12 (*bilād Tāmasnā*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 93, 94 ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 29 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1980 : 106 (*arḍ Tāmasnā*) ; *idem*, 1985 : 80, 137 ; *idem*, 1989 : 87, 89, 95, 109 ; *idem*, 2003 : 373, 376, 386 (*bilād Tāmasnā*) ; al-Zarkašī, 1998 : 67 ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 23 (*bilād Tāmasnā*), 189 ; al-Tanasī, 1984 : 35, 42 ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, III : 41, VIII : 233 ; Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, I : 202 ; *idem*, 1973–1974, I : 20, 402, 558 ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 499.

entre le Darʿa et Aġmāt et signalé dans le *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* d'al-Bakrī[111]. Or, sur la base du dépouillement intégral du livre du géographe de Huelva, nous n'avons relevé que les noms de Tāmaġalt (lieu situé à 30 *amyāl* d'Ašīr) et Tāmaġīlt (*ḥiṣn* de la région de Tāhart) qui pourraient se rapprocher un tant soit peu du toponyme étudié[112]. Enfin, ajoutons que le géographe Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī signale un toponyme répondant au nom de Tāmatġīt (*ḥiǧāra tusammā tāmatġīt*) situé dans la région de Darʿa[113].
* « Au centre spirituel d'Anabdūr/‹ seuil ›/ à la sortie de la ville de Siǧilmāssa (*bi-rābiṭat Anabdūr ḫāriǧ madīnat Siǧilmāssa*) »[114].
* « Au centre spirituel de Tāmrnūt/‹ pivot en bois placé au centre d'une meule › ? (*bi-rābiṭat Tāmrnūt*) »[115] ; lieu situé dans la région des Dukkāla.

2.3.3.3 Deux sphères religieuses de base : le *masǧid* et le *ǧāmiʿ*

Une immense partie de la littérature classique sur la ville islamique a longtemps contribué à établir le lieu commun d'une présence spécifique de la mosquée dans les sphères urbaines[116]. Cependant, et loin d'être le privilège de la ville, la mosquée apparaît à la lumière des sources historiques et des données de l'ethnographie comme un élément capital du village. Elle est, à notre avis, une des pièces fondamentales de la formation et de la consolidation des pratiques religieuses en milieu rural et participe clairement au développement d'un islam lié aux « amis de Dieu » ainsi qu'un lieu où se manifestent certains enjeux en relation avec les pouvoirs locaux. Mais cela dit, il ne faut pas oublier que si la grande mosquée est un édifice symbolisant avant tout la présence du religieux en milieu urbain, on peut se demander si elle a réellement joué un rôle structurant des espaces ruraux[117]. Dans l'Occident chrétien, nous savons que l'église paroissiale polarisait parfaitement bien les habitats autour d'elle alors que la construction de la mosquée relevait plutôt de l'initiative des individus, et non d'une autorité religieuse supérieure. Ce fait a contribué à faire de la mosquée une bâtisse dont l'emplacement ne dépendait pas d'une division territoriale précise mais qu'il s'agit bien d'un édifice capable de s'adapter aux diverses formes d'habitat, disséminé, groupé ou nomade. Alors, dans le sillage

111 Voir la note 307 d'al-Tādilī, 1984 : 166.

112 Al-Bakrī, 1965 : 66/137, 143/274. Sur les deux toponymes examinés, voir H.R. Idris, 1962, II : 488 ; M. Forstner, 1979 : 66, 291.

113 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 236.

114 Al-Tādilī, 1984 : 412, note 282 ; É. Laoust, 1942 : nº 215, 275, sur le terme *anĕbdur*, « seuil » dans le Haut Atlas.

115 Al-Tādilī, 1984 : 433, note 359.

116 Sur ces questions, voir la synthèse utile d'O. Grabar, 2005 : 485–487.

117 Pour le Maghreb occidental au Moyen Âge, voir H. Ferhat, 2003 : 85–86.

des propos précédents, observons ce que nous dit le texte d'al-Tādilī au sujet des espaces religieux classiques :

* mention du *ǧāmiʿ* Malīǧa[118] ; mosquée située dans le village d'Īgga/« le térébinthe »[119] dans le pays des Régraga.
* référence au *masǧid* de Tūrzǧīn (Tūrzkīn/« les bénéficiences » ?) situé probablement dans la zone de Marrakech[120].
* « Il me dit : ‹ va chez un tel à la mosquée de Tāttūrīt/‹ les pléiades ›/ qui est au pays des Samā'il › (*qāla lī : iḏhab ilā fulān bi-masǧid Tāttūrīt wa-huwa min bilād banī Samā'il*) »[121] ; édifice situé au bord de la mer, au sud de Tīṭ.
* « Mosquée d'Asākin/‹ le passage ›/ sur la berge de la rivière Umm al-Rabīʿ (*masǧid Asākin bi-ʿidwat wādī Umm al-Rabīʿ*) »[122] ; construction située au nord de Marrakech. Selon l'éditeur, on relèverait la variante d'Asakā n Taġzūt (« passage de la vallée ») dans d'autres manuscrits[123]. Signalons que la chronique d'al-Bayḏaq livre le nom d'une localité nommée Āṣākkā an Kamāt, qui apparaît dans un récit relatif aux sérieux déboires des Almohades contre de nombreux rebelles basés dans la région des Régraga et Dukkāla[124]. Enfin, ajoutons le nom toponymique Tāġzūt an wālūṭ (« la vallée de la boue ») dans la région d'al-Ma-

118 Al-Tādilī, 1984 : 126, note 127 ; *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 462, 83, *iggi*, « térébinthe ».

119 M. Hassen, 2014 : 31, relève le nom berbère *tāzzaġit* pour le térébinthe à travers le toponyme ifrīquien *Taǧaġt*, *gightis* dans les sources latines.

120 Al-Tādilī, 1984 : 238, note 578.

121 Al-Tādilī, 1984 : 264, note 661. Sur ce site, voir Y. Benhima, 2008 : 109.

122 Al-Tādilī, 1984 : 309, note 819. Sur Umm al-Rabīʿ, voir M. El Fasi, 1984 : 21–22, qui affirme qu'elle s'appelait originellement *asīf Wānsīfan*, nom berbère signifiant « le fleuve des fleuves ». Voir quelques occurrences de l'hydronyme dans al-Idrīsī, 1970–1984 : 235 ; *idem*, 1983 : 85/77 (*nahr Tānsīft*) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 185 (*wādī Wānsīfan*), 209 (*wādī Tansīft*) ; al-Marrākušī, 1968 : 265 (*mawḍiʿ yudʿā Wānsīfan* ; *qanṭara ʿaẓīma yusammā Tānsīft*) ; al-Tādilī, 1984 : 126, 132, 135 (*wādī Wānsīfan*), 232 (*wādī Tānsīft*, au nord-est de Marrakech) ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 291 (*Tansīft*), 352, 353 (*wādī Tansīft*) ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 105 (*wādī Tansīft*), 214 (*manzil Tānsīft*), 319 (*qanṭarat Tānsīft*), 451 (*wādī Tānsīft*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 127 (*nahr Tānsīft*) ; Ibn ʿAskar, 1977 : 110 (*wādī Tansīft bi-maqraba min Marrākuš*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 154 (*Tānsīft*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 62 (*nahr Tānsīft*).

123 Voir la note 819 d'al-Tādilī, 1984 : 309. Ajoutons qu'Ibn Maryam, 1908 : 138, signale l'existence d'un *rawḍ Tāġzūt* ; *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 225, 65, *taġzut*, « vallée » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 120, 132, pour le même terme ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1973 : 19, 31 et al-Tādilī, 1984 : 295, parlent d'une *bāb Tāġzūt* à Marrakech.

124 Al-Bayḏaq, 1928 : 110/181, 130/220. Sur l'opération militaire de 543/1148–1149 qui conduisit à la mort de 800 rebelles (*ahl al-taḫlīṭ*, « gens hypocrites »), voir Y. Benhima, 2005 : 660.

zimma (aire d'Al Hoceïma, nord de l'actuel Maroc), ainsi élaboré en souvenir d'un lieu qui, submergé par les eaux de pluie, devint impraticable[125].

2.4 La *Daʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn* d'al-ʿAzafī, un texte au service d'un saint berbérophone

L'auteur de l'œuvre qui sera examinée dans les lignes suivantes s'appelait Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Laḫmī al-ʿAzafī. Il naquit à Ceuta en 557/1162 et il mourut en 633/1236. Il était membre de la famille des *banū* l-ʿAzafī qui avait joué un rôle fondamental tant dans le domaine culturel que dans le monde politique[126]. Outre le texte qui va nous occuper, nous savons qu'al-ʿAzafī avait composé un ouvrage connu du public lettré et intitulé *al-Durr al-munaẓẓam fī mawlid al-Nabī al-muʿaẓẓam*, dans lequel il défend une certaine pratique du *mawlid* et la célébration de la naissance du Prophète de l'Islam en tant que fête sacrée au Maghreb[127]. Al-ʿAzafī rédigea également un traité spécialisé sur les monnaies répondant au titre d'*Iṯbāt mā laysa minhu budd li-mā arāda al-wuqūf ʿalā l-ḥaqīqa al-dīnār wa-l-dirham wa-l-ṣāʿ wa-l-mudd* et dans lequel il prenait le parti du monopole monétaire de la part de l'autorité centrale, incarnée par l'institution du califat[128]. L'œuvre d'al-ʿAzafī fut élaborée dans un contexte politique marqué par le grand impact de la bataille de Las Navas de Tolosa (*al-ʿUqāb*) qui eut lieu en 609/1212.

La première moitié du 7e/XIIIe siècle voit poindre la naissance des États régionaux. En al-Andalus, on assiste à un repli général face aux importantes poussées chrétiennes, avec par exemple la perte des villes de Séville et Cordoue. Sur ce point, on peut affirmer que l'œuvre d'al-ʿAzafī est en harmonie avec la situation politique puisqu'elle peut être mise en relation avec ses appels continus à la guerre sainte et au retour à une observance pure et authentique des rites[129]. L'ouvrage qu'al-ʿAzafī a consacré aux *manāqib* d'Abū Īʿazzā, intitulé *Daʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn* ou « Le pilier de la sécurité dans la puissance de la conscience divine », s'inscrit dans un discours singulier qui

---

125 Al-Bayḏaq, 1928 : 93/151 ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 100. Voir Ibn Ḥawqal, 1938 : 78, sur al-Mazimma (*ǧazīra tuʿrafu bi-l-Mazimma*). Sur ce dernier site inséré dans le réseau des fortifications du Rif à la fin du Moyen Âge, voir P. Cressier, 2012 : 80, 82, 88.

126 Sur cet écrivain et son livre, voir H. Ferhat, H. Triki, 1986 : 29–30 ; V.J. Cornell, 1998 : 67–79 ; H. Ferhat, 2003 : 15–16 ; J.J. Sánchez Sandoval, 2004 : 51–54.

127 L'auteur et son ouvrage sont mentionnés par Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 309.

128 Le texte d'al-ʿAzafī a été édité par M. al-Šarīf, Abou Dabbi, 1999.

129 Au sujet du contexte socio-religieux et du système politique almohade au Maghreb, voir C. Hamès, 2005 : 431–443 ; M. Ghouirgate, 2007 : 287–292, sur l'intérieur du pouvoir almohade.

marque l'ensemble du texte. L'élection d'un tel saint n'est certainement pas le fruit du hasard mais il répond à des exigences et des formes sociales et religieuses précises, celles de l'individu admiré tant par les élites politiques que par les couches sociales modestes. Selon notre singulier auteur, le personnage central d'Abū Īʿazzā doit apparaître comme un véritable modèle, comme une image parfaite que les musulmans auront le loisir de louer afin de survivre moralement et spirituellement à une époque difficile[130].

Le livre commence par des commentaires intéressants sur la nature de la tradition orale. Nous relevons deux formes concrètes qui sont le *tawātur* et l'*aḥād*. Le *tawātur*, qui est le plus souvent cité, consiste, si l'on en croit les termes-clés et les objectifs fondamentaux poursuivis par al-ʿAzafī, en un ensemble d'informations transmis oralement et dont l'authenticité ne peut être mise en doute. Quant à l'*aḥād*, il est constitué par la somme des renseignements dont la véracité n'a pas été établie au-delà de la spéculation et cela même si ceux-ci ont été transmis par un ou plusieurs individus[131]. Parmi les curiosités des deux définitions données, nous pouvons signaler qu'elles ne correspondent pas à celles que nous rencontrons dans la littérature classique relative aux *ḥadīṯ*-s. En général le mot *aḥād* est employé quand il est permis de compter avec un nombre réduit des transmetteurs. Pour le mot *tawātur*, nous dirons qu'il est l'équivalent d'une notice transmise par un nombre élevé de personnes. Mais pour al-ʿAzafī, le nombre semble n'avoir aucune importance. Pour lui, c'est bien la véracité des témoignages qui met en valeur une information. Ce fait est particulièrement intéressant car il oppose deux méthodes bien distinctes : celle du *ḥadīṯ* basée sur la chaîne de transmissions et typique de la tradition théologique, et la sienne propre qui, jusqu'à un certain point, rappelle celle issue des sciences humaines.

Si les renseignements bio-hagiographiques fournis par le livre sont nombreux, il faudrait signaler qu'al-ʿAzafī s'intéresse avant tout au phénomène du miracle des saints (*karāmāt al-awliyāʾ*) qui a été le sujet de diverses discussions

130 Sur la figure d'Abū Īʿazzā, ses miracles et son impact dans la société de son temps, voir M. Ben Cheneb, 1908 : 113–114, à partir de manuscrits d'une *zāwiya* de Tāmaṣlūḥat ; V.J. Cornell, 1998 : 67–79, 94, 132, 279–280 ; J.J. Sánchez Sandoval, 1999 : 276–293 ; S. Hammoud, 2001 : 69–81 ; H. Stroomer, 2001 : 146/147, transcrit une histoire sur Abū Īʿazzā compilée chez les Goundafa de l'Atlas entre 1930 et 1956 et intitulée *Sidi Bu Iɛzza, aɛssas n Gurza* ou « Sidi Bou Iâzza, le gardien de Gourza ». Quant à J.J. Sánchez Sandoval, 2004 : 107–122, il étudie les miracles du saint. À titre comparatif, voir R. Bellil, 2003 : 276–284, sur la construction hagiographique du saint comme « modèle » dans le Gourara (Algérie).

131 Al-ʿAzafī, 1989 : 3.

polémiques dès une époque ancienne[132]. Le long chapitre dédié à Abū Īʿazzā fournit une belle quantité d'informations en tout genre et dans lesquelles son origine berbère est parfaitement mise en relief au point où un certain nombre de passages sont reproduits dans cette même langue. Il y est également question de son rôle de médiateur dans les nombreux conflits qui opposèrent certaines tribus entre elles. Ce dernier aspect n'apparaît pas autant mis en valeur dans les autres sources hagiographiques maghrébines. Abū Īʿazzā est décrit comme un saint illettré et faiseur de miracles dont les pratiques requièrent une exégèse afin d'être considérées comme acceptables[133]. Al-ʿAzafī enrichit son récit avec le témoignage de certains princes almohades qui semblent l'avoir poussé à rédiger la biographie du célèbre saint de l'Atlas. Ce dernier détail revêt une valeur indéniable car on a l'impression que l'auteur considérait le saint, objet central de son écrit, comme un élément fondamental d'une partie non négligeable de la société, susceptible de servir de miroir aux individus en quête de modèles spirituels[134].

Enfin, si l'on en croit un passage curieux extrait de l'ouvrage d'al-ʿAzafī, le thème de la traduction, ou du recours à un traducteur est récurrent et il habite nombre de notices dans les sources arabes notamment hagiographiques. Dans ce sens, nous avons mis au jour un fragment au cours duquel un certain ʿAbd Allāh al-Ḫayyāṭ, d'origine andalousienne, était sur le point de se mettre en route pour accomplir le pèlerinage en compagnie d'un individu originaire de Séville. En arrivant à Fès, ils entendirent des nouvelles qui les firent renoncer à poursuivre leur voyage. ʿAbd Allāh al-Ḫayyāṭ décida de rendre visite à Abū Īʿazzā, le fameux saint berbérophone, afin de lui demander conseil, dans une mosquée. Et quelle fut sa surprise quand il se rendit compte que le *walī* ne savait pas s'exprimer en langue arabe et qu'il devait s'adresser à lui par l'intermédiaire d'un traducteur (*ṯumma taqaddamtu ilayhi wa-ḥaddaṯtuhu ḥadīṯī bi-lisān al-turǧumān* […] *ṯumma qāla li-turǧumānihi* […])[135].

132 Sur les polémiques autour de ce phénomène, voir M. Fierro, 1992 : 239–242.

133 Au sujet des prodiges d'Abū Īʿazzā en relation avec le monde animal consignés dans l'ouvrage d'al-ʿAzafī, voir M. Miftāḥ, 1992 : 74–86.

134 À propos de ces questions et autres thèmes connexes, voir H. Ferhat, 1993 : 13–28. À titre de comparaison avec d'autres sources hagiographiques, voir les lignes consacrées à Abū Īʿazzā par les écrivains al-Ṣadafī, 1998 : 94–95 et Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, II : 563–564.

135 Al-ʿAzafī, 1989 : 59.

2.4.1 *Quelques matériaux relatifs à la langue berbère dans l'ouvrage d'al-ʿAzafī*

Si, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, les études relatives à l'histoire de la langue berbère à l'époque prémoderne doivent beaucoup aux travaux des chercheurs du XIXe siècle jusqu'au milieu du XXe siècle tels par exemple Adolphe de Calassanti Motylinski, Émile Masqueray, René et Henri Basset, Georges Marcy, Georges S. Colin et d'autres, il est utile de rappeler l'œuvre originale de l'orientaliste Tadeusz Lewicki. Ce dernier avait notamment travaillé sur la base des sources ibadites et avait mis au jour des matériaux historiques, religieux et linguistiques de choix. On signalera en plus que son travail avait trouvé un écho favorable chez Ouahmi Ould-Braham qui entreprit de poursuivre les recherches engagées par le chercheur polonais mais aussi de poser les fondements de nouvelles études critiques concernant la langue berbère vue notamment au prisme de sources ibadites parfois manuscrites. Ces investigations bénéficient en outre des apports plus récents de Vermondo Brugnatelli, sur le *Kitāb al-barbariyya* et Abdallah Bounfour et Rachid El Hour, dans le cas des sources hagiographiques du Maghreb occidental[136].

En relation directe avec les propos antérieurs, et ainsi que nous allons le voir un peu plus loin, indiquons que les *Manāqib* d'Abū Īʿazzā rédigés par al-ʿAzafī fournissent quelques informations profitables sur certains aspects de la langue berbère dans ses variantes régionales occidentales (tamāzīġt et tašalḥīt). Examinons maintenant les renseignements relevés et précisons en outre que les données ont été organisées de la manière suivante : segments de phrases et vocabulaire d'une part, et toponymie d'autre part.

2.4.2 *Segments de phrases et vocabulaire en berbère*

Il est bien connu que l'étude de l'histoire par le biais de la langue contient des surprises, mais surtout, ouvre la voie à de véritables perspectives à l'historien. Donc, tenter l'expérience de retracer les divers cycles historiques des peuples du Maghreb médiéval à travers les langues est un pari formidable. Depuis déjà longtemps, quelques spécialistes du berbère avaient essayé de mettre au jour

---

136 Voir par exemple le même T. Lewicki, 1973 : 37–39, allant bien au-delà de la seule littérature ibadite. Pour les recherches sur la langue berbère dans les sources ibadites postérieures à celles publiées par T. Lewicki, voir O. Ould-Braham, 1987 : 89–122, donnant une étude linguistique détaillée de textes ibadites en berbère mis au jour par T. Lewicki ; *idem*, 1988 : 16–25, sur des passages d'une chronique ibadite inédite recueillie par A. de Calassanti Motylinski à la fin du XIXe siècle ; *idem*, 2008 : 53–67, sur le texte arabe de la *Mudawwana* d'Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī traduit postérieurement en berbère comme *Kitāb al-barbariyya*. Les travaux de V. Brugnatelli, A. Bounfour et R. El Hour ont été amplement utilisés dans notre livre.

textes, fragments et autres bribes scripturaires rédigés en berbère dont la plupart était inséré dans les sources narratives en langue arabe. Avant d'entrer en matière et voir ce que nous enseigne le recueil étudié, disons quelques mots sur la question. Il semble que les informations fournies par al-ʿAzafī appartiennent probablement à la variante linguistique des Maṣāmida. Dans ce même sens, nous devons avertir d'emblée le lecteur que celles-ci sont livrées sans les segmentations complètes et conformes aux conventions grammaticales de la langue berbère. Le principe du découpage des syntagmes doit se fonder normalement sur l'analyse morphosyntaxique distinguant les unités lexicales autonomes, dépendantes et complexes[137]. Ces derniers aspects sont laissés volontairement à la compétence des berbérisants et des linguistes qui sauront, nous l'espérons, profiter de ces glanes. Voici donc quelques renseignements susceptibles d'améliorer notre connaissance du berbère, au moins pour le premier tiers du 7ᵉ/XIIIᵉ siècle, qui ont été puisés chez al-ʿAzafī. Nous donnons les passages dans leur intégralité afin de permettre au lecteur de mieux apprécier leur éventuelle qualité :

2.4.2.1 La prière

Voyons ce que nous enseigne le texte étudié à travers le fragment suivant : « Et il dit en langue occidentale : ‹ un voleur entre dans la mosquée ! En plus, il dit qu'il ne prie pas › (*wa-qāla bi-l-lisān al-ġarbī : īmikr yadḫulu al-masǧid ! wa-annahu qāla : wa lā yuṣallī*) »[138].

À la fin du XIXᵉ siècle, R. Basset signalait le verbe *akar* avec le sens de « voler » au Mzab et à Ouargla. Plus à l'est du Maghreb, indiquons que, pour le Sened de Tunisie, P. Provotelle fournit le vocable *iteker* (« voleur ») ; pour le *ǧabal* Nafūsa, A. de Calassanti Motylinski avait recueilli le mot *makrat* (pl. *imkurtan*) pour signifier le « voleur » et dans la région d'Augila en Libye, Umberto Paradisi relevait le verbe *áker/úker* pour « voler ». Enfin, dans une zone plus méridionale, à savoir l'Ahaggar, on trouve le verbe *ouker* (« dérober, commettre un adultère ») et *amaker* (pl. *imakaren*) dans le sens de « voleur »[139].

2.4.2.2 L'aube pointant

Sur ce sujet, al-ʿAzafī a compilé l'anecdote subséquente : « Et il disait en langue occidentale : ‹ le jour n'apparaît pas après › (*wa-yaqūlu bi-l-lisān al-ġarbī : war*

137 Sur l'ouvrage d'al-ʿAzafī, voir M. Meouak, 2008 : 58–62 ; Ḥ. Asgān, 2010 : 25–26, sur la langue des Maṣāmida dans son contexte historique.

138 Al-ʿAzafī, 1989 : 37–38, notes 3 et 4.

139 R. Basset, 1893 : 98 ; A. de Calassanti Motylinski, 1898 : 155 ; P. Provotelle, 1911 : 141 ; U. Paradisi, 1960 : 173 ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 310.

īffū) » ; « Et il disait : ‹ apparaît ! apparaît ! › c'est-à-dire l'aube ; les présents se précipitèrent pour voir l'aube sans doute (*wa-yaqūlu : affū, affū yaʿnī al-faǧr*) »[140].

2.4.2.3 Le génie

Notre source offre l'information suivante : « Puis, il dit au génie : *affiġ* ! En langue occidentale, son sens est ‹ sors ! › (*ṯumma qāla li-l-ǧinn : affiġ ! bi-l-lisān al-ġarbī, wa-maʿnāhu : uḫruǧ* !) »[141]. Le verbe est également bien attesté dans des lexiques arabo-berbères d'époque moderne, où il apparaît sous diverses formes comme par exemple : « je suis sorti (*ffuġġ*) », « nous sommes sortis (*nffuġ*) », « nous sortirons, nous (*nra an nffuġ nkkʷni*) »[142].

2.4.2.4 Le danseur

Voici le fragment de l'histoire tel qu'il a été transmis : « Et il dit en langue occidentale : ‹ voilà le danseur ! › (*wa-qāla : alzfān ayyā bi-l-lisān al-ġarbī*) »[143].

2.4.2.5 Le pèlerin

Le texte cite le fait suivant : « Et il commença à lui dire : *al-ḥāǧǧ ayyā* ! Et son sens en langue occidentale est ‹ voilà le pèlerin ! › (*al-ḥāǧǧ ayyā ! wa-maʿnāhu bi-l-lisān al-ġarbī : hāḏā huwa al-ḥāǧǧ*) »[144].

2.4.2.6 Le seigneur et le maître

Voici ce que dit notre source : « ‹ Ô *bābā*, ô *bābā* ›. Et son sens en langue occidentale est ‹ ô mon maître ou mon seigneur ! › (*yā bābā ! yā bābā ! wa-maʿnāhu bi-l-lisān al-ġarbī : yā mawlāy aw sayyidī !*) »[145] ; « {Ou} il dit *māzīġ* dont le sens

---

140 Al-ʿAzafī, 1989 : 38, notes 5 et 6. On trouve une version sensiblement proche dans Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 116. A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 111, « *Effou* ‹ faire jour › », 112, « Clarté. *Afa* » dans le touareg de l'Ahaggar ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 73, « *ifaw* […] faire jour ; *tifăwt/tifăwen* […] matinée jusqu'à 8 h. » dans le dialecte touareg de l'Azāwaγ.

141 Al-ʿAzafī, 1989 : 45, note 28. Voir une mention du verbe berbère dans Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 25 (texte berbère) sous la forme *īf.ġ*.

142 Citations compilées dans la *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nᵒˢ 464, 465, 466, 156–157.

143 Al-ʿAzafī, 1989 : 46, note 29.

144 Al-ʿAzafī, 1989 : 47, note 30.

145 Al-ʿAzafī, 1989 : 47, note 31. Dans un texte ibadite consacré aux savants du *ǧabal* Nafūsa rédigé par al-Buġṭūrī, 2009 : 37, note 90, le terme *bābā* (ʿĀmir) est également mentionné. Sur le mot *bābā* dans un contexte afro-asiatique, voir V. Blažek, 2002 : 110 *sub voce* {B-B}, avec le sens principal de « père », « grand-père » ; à propos du nom de « Dieu », voir

est ‹ mon seigneur › et ‹ mon maître › ([*aw*] *qāla māzīġ maʿnāhu sayyidī wa-mawlāy*) »[146] ; « Après le salut, il me dit : ‹ Abū Šuʿayb le maître est mort › (*fa-baʿd al-salām qāla lī : īmmūt amġār Abū Šuʿayb*) »[147].

À propos du mot *māzīġ*, il pourrait être fort utile de lire les observations toujours aussi saisissantes et dotées d'un certain bon sens d'A. Hanoteau qui disait

> Quelques personnes ont donné au mot *amazir'* le sens de *noble*, *homme de condition libre*, sur la foi, sans doute, de Léon l'Africain qui traduit par *noble langage* les mots *aqual amazir'*, qu'il faut lire plutôt *aoual amazir'*. Je ne saurais partager cette opinion, et on ne doit, à mon avis, attribuer à ce mot d'autre signification que celle que lui donnent les peuples chez lesquels il est en usage, et qui s'en servent seulement pour désigner un individu de la nation des *Imazir'en*[148].

Le terme *amġār*, quant à lui, correspond vraisemblablement ici au nom éponyme d'une importante famille établie dans la région du Tīṭ au Moyen Âge. L'histoire de ce *bayt* est curieuse car les *banū* Amġār avaient en effet tenté de se fabriquer une généalogie d'*ašrāf* qui fut rapidement mise en doute par certains chroniqueurs. Ces derniers se basaient sur al-Tādilī qui ne mentionnait à aucun moment cette noble origine. D'ailleurs, si l'on en croit les notices tirées des sources arabes contemporaines et postérieures, nous apprenons que les *banū* Amġār s'étaient berbérisés en organisant des mariages avec plusieurs membres des Ṣanhāǧa de la zone[149]. En outre, indiquons qu'Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī

M. Elmedlaoui, 2006 : 110–112, répondant principalement à des préoccupations traductologiques à partir des noms Baba et Rbbi ; J. Lanfry, 1973 : 1, *Baba*, « maître » à Ghadamès ; R. Bellil, 2003 : 368–369, sur l'histoire du personnage appelé Baba-Idda (« seigneur Idda ») ; *idem*, 2006 : 67, signalant la fête relative à ce même saint célébrée dans le Gourara ; R. Basset, 1895 : 103, 120, *bābā*, « père » dans le Ouarsenis d'Algérie.

146 Al-ʿAzafī, 1989 : 41, note 16. Voir Ibn ʿIḏārī, 1985 : 344, sur le *marsā Māzīġān* ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 217, sur le port de Māzīġān (*marsā Māziġān min aḥwāz Azammūr*) situé entre Azammūr et le *ribāṭ* de Tīṭ. Le nom Māzīġ est aussi une référence au « supposé » aïeul des Berbères qui par ailleurs est bien attesté dans les sources anciennes sous les formes Maxyes, Mazyes, Mazices, Mazikes, Mazax, etc. Sur les aspects historiques, géographiques et linguistiques du vocable (*a*)*māzīġ*, voir *EB*, sub voce, IV, 1987 : 564–565 (S. Chaker) ; É. Laoust, 1942 : nº 544, 129, *maziġ*, nom que l'on retrouve comme éponyme de quelques tribus du Haut Atlas avec le sens principal de « berbère de race blanche ».

147 Al-ʿAzafī, 1989 : 45, note 27. Sur ce syntagme, voir A. Bounfour, 2005 : 120.

148 Voir A. Hanoteau, 1906 : X-XI.

149 Sur ces notices historiques, voir M. Kably, 1986 : 254, 255, 296, 300–301, 307, 319 ; H. Ferhat, 1999 : 479–480.

mentionne un groupe d'Amġār dans la localité de Tīṭ an fṭṭar comme étant une partie de la grande confédération tribale des Ṣanhāǧa et parmi les émules d'Abū Šuʿayb (*ṭāʾifat banī Amġār min balad Tīṭ an fṭṭar min aqrān Abī Šuʿayb*)[150]. À tout cela, nous ajouterons que le vocable *amġār* est présent, par exemple, dans la toponymie de la zone de Lakhsass (Anti Atlas occidental) dans l'expression *ag*ʷ*ni* (*i*) *imġarn* avec le sens de « col des chefs »[151].

Le mot *amġār* est amplement documenté dans les sources arabes du Maghreb médiéval mais on le retrouve également dans les textes de l'Andalus. En effet, dans la *Tuḥfat al-muġtarib bi-bilād al-Maġrib* du savant soufi Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Azdī al-Qaštālī (après 670/1272)[152], on trouve le récit d'une aventure du fameux *šayḫ* de la localité de Ohanés (Alméria) Abū Marwān al-Yuḥānisī (*ob.* 667/1268–1269) au cours de laquelle le protagoniste principal voyage du Maghreb jusqu'à l'Andalus. Dans l'histoire, narrée avec force détails, il est dit entre autres choses que le personnage central de l'affaire fut arrêté par un groupe de Berbères qui l'appelèrent « infidèle » (*al-mušrik*) et qui, une fois fait prisonnier et sur le point d'être tué, dut attendre l'arrivée du chef du groupe pour être mis au courant de son sort. Voici donc le récit tel qu'il nous est parvenu :

> Il {Abū Marwān al-Yuḥānisī} m'a raconté, que Dieu lui accorde sa miséricorde, il a dit : « j'étais au Maghreb et je souhaitais voyager en Andalus. Je me dis à moi-même : si je marche à travers la montagne, je trouverai de l'eau et des zones peuplées mais si je marche à travers la plaine, je trouverai des espaces vides et peu d'eau ; alors, je me suis incliné pour marcher à travers la montagne, confiant dans les créatures ; alors que j'étais en train de marcher à travers la montagne, j'ai rencontré un groupe de Berbères, qui s'exclamèrent : ‹ l'infidèle (*al-mušrik*) ! L'infidèle (*al-mušrik*) ! ›.

---

150 Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 106 alors qu'al-ʿAzafī, 1989 : 57, indique seulement *Tīṭ* ; *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 61, 149, 150, évoque un lieu appelé *Tīṭ*, situé dans la région tlémcénienne et qui est systématiquement associé au site de *Šuqūf* également proche de Tlémcen. À propos de Tīṭ an fṭṭar, voir M. Ḥasan, 1999, II : 742 ; M. Naïmi, 2004 : 215, 245 ; M.A. Haddadou, 2011 : 28, dit que « Tit, ber., tiṭ, au propre ‹ œil ›, au figuré ‹ source, fontaine ›, pendant de l'arabe ʿayn ; toponyme : Tiout » ; M. Yeou, 2011 : 139, signale un toponyme Tiṭṭ an temmayt, « la source du tamaris », dans la région de Figuig ; É. Laoust, 1942 : nº 138, 257, sur la toponymie du Haut Atlas construite avec le mot *tiṭṭ*, « source » ; A. Amahan, 1983 : 210, relève l'expression *tiṭṭ an unẓar*, « la source de la pluie » dans le village d'Abadou de Ghoujdama (Haut Atlas marocain).

151 Voir M. Alahyane, 2004 : 9.

152 Sur cet écrivain et son ouvrage, voir H. Ferhat, H. Triki, 1986 : 28–29 ; H. Ferhat, 2003 : 17–18 ; J.J. Sánchez Sandoval, 2004 : 59–60 ; R. El Hour, 2011 : 233–237.

> Ils m'arrêtèrent pour me tuer et brandirent leurs lances contre moi : l'un d'entre eux dit : ‹ laissez-le jusqu'à l'arrivée de l'*āmġār*, qui est en train de faire une razzia (se référant par ce nom à leur chef) › »[153].

Nous terminerons nos observations autour du vocable *amġār* en indiquant que Laurent-Charles Féraud, interprète de l'armée d'Afrique en Algérie au milieu du XIXe siècle, avait donné une définition précise du terme *Amokran*. En poste dans la Kabylie orientale, ce fonctionnaire de l'autorité coloniale, à qui l'on doit la traduction de textes arabes comme le *Tārīḫ al-ʿAdwānī* et quelques études sur le Constantinois, disait que

> Amokran, *amuqrān*, que les Arabes prononcent *Mokran*, est un mot berbère dérivant du radical *mokr*, qui signifie *être grand*, et, par extension, *être chef*. On l'emploie aussi dans l'acception de *l'aîné*, le plus *âgé*. Par opposition, les Kabiles disent *Amzeian*, *être petit*, *le cadet*, *le plus jeune*[154].

2.4.2.7 Le savant inexistant

Le texte offre le renseignement suivant : « Il dit en langue occidentale : ‹ il n'existe pas de savant, il n'existe pas de vertueux › (*qāla bi-l-lisān al-ġarbī : war yallī al-ʿālim, war yallī al-fāḍil*) »[155]. À titre d'information, signalons que la forme verbale *yallā* = « il existe » est documentée dans la littérature biographico-historique ibadite médiévale ainsi que le substantif *yalla* équivalent de « chose(s) existante(s) »[156]. À propos de la négation en berbère vue précédemment, nous voudrions dire brièvement que la forme première du morphème

---

153 Aḥmad al-Qaštālī, 1974 : 172.

154 L.-Ch. Féraud, 2001 : 119, note 1. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, Jean-Michel Venture de Paradis signalait qu'« On appelle Cabaïls ceux qui occupent les montagnes situées dans le royaume d'Alger […]. La plus grande partie des Shulouh et des Cabaïls jouissent de leur liberté. Il y en a très peu parmi eux qui savent l'arabe, quoiqu'ils soient tous musulmans » (J.-M. Venture de Paradis, 1983 : 49–50, note *). Dans l'esprit de l'auteur, l'éthnonyme Shulouh renvoie aux Berbères du Maroc.

155 Al-ʿAzafī, 1989 : 48, note 34. Sur l'expression de la négation dans le domaine berbère, voir L. Galand, 2010 : 276–290 ; A. de Calassanti Motylinski, 1904 : 34–35, dans la variante de Ghadamès ; U. Paradisi, 1960 : 170, *wa* ou « non ! » dans la région libyenne d'Augila ; V. Brugnatelli, 2011b : 521–524, pour la négation préverbale *wer/ur* ; C. Taine-Cheikh, 2011 : 534–539, sur la négation (*wär*, *wäl*, *ur*) à prédicats verbal et non verbal en berbère zénaga ; T.F. Mitchell, 2012 : 90–113, sur les formes de la négation dans le berbère de Zouara en Libye avec notamment l'usage du préfixe *w-* ; R. Basset, 1895 : 63, *ūr … š* et *walā* pour « ne … pas » ainsi que *ūl* dans les variantes berbères du Ouarsenis d'Algérie.

156 O. Ould-Braham, 1987 : texte X, 102 et A. de Calassanti Motylinski, 1905 : 143.

négatif pré-verbal est bien *wer*. En outre, dans les dialectes berbères de Kabylie et de l'aire touarègue, où coexistent les allomorphes *wer*/*ur*/*ūr*/*u*(*r*), la variante *wer* apparaît nettement comme une forme privilégiée, propre à tous les usages élaborés, notamment dans le registre poétique. Cela étant dit, il est utile de rappeler qu'un texte médiéval (fin du 3e/IXe-début du 4e/Xe siècle) rédigé en arabe mais avec des caractères hébraïques a conservé une forme très ancienne de négation. Il s'agit de la particule *min* qui, selon les spécialistes, ne se retrouverait plus aujourd'hui que dans l'espace géo-linguistique du touareg avec les sens de « sans » et « sans que »[157].

2.4.2.8 Le miracle

À propos de ce thème si épineux voici ce que nous raconte le texte : « Il dit : je suis allé vers l'ancien, et j'ai dit : ‹ Ô mon seigneur Abū Īʿazzā › (*fa-qultu : yā daddā Abā Īʿazzā*), c'est comme cela que les visiteurs l'appellent et son sens en langue occidentale est : ‹ Ô mon seigneur, mon âne est mort › ! Et il dit : ‹ il n'est pas mort › (*wa-maʿnāhu bi-l-lisān al-ġarbī : yā abat īmmūt aġyūl īnū ! fa-qāla : war īmmūt*) »[158].

On signalera que dans la zone de Ouargla (sud-est de l'Algérie), le vocable *dāddā* a bien le sens de « père »[159]. Sur ce même point et à titre comparatif, précisons que le terme *dadda* veut dire « les deux grands-pères et l'oncle maternel, le terme signifie aussi le grand frère » dans la région de Lakhsass (Anti Atlas occidental marocain)[160].

2.4.2.9 Le saint et le coq complice

Un beau jour, le *walī* Abū Īʿazzā se trouvait dans une mosquée avec quelques compagnons et il vit un coq (*dīk*) entrer dans l'édifice. Il se tourna vers lui et lui posa une question en berbère : « Où est le non-croyant ? (*mān īlā ịynkarkas* ?) ; c'est-à-dire les non-croyants en langue occidentale (*yaʿnī al-mukaḏḏibīn*

157 La particule *min* est citée par D. Cohen, 1971–1972 : 124 ; A. Hanoteau, 1896 : 87–89, donne *our*, négation commune et *haret*, négation absolue en touareg. Sur les principales formes de la négation en berbère, voir *EB*, sub voce, XXXIII, 2012 : 5392–5399 (A. Mettouchi).

158 Al-ʿAzafī, 1989 : 39, note 10. Voir R. Basset, 1885a : 186, *daddā*, « père/grand-père » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1893 : 81, *dāddā* avec la signification de « père » dans la région de l'Oued Righ ; *ídem*, 1895 : 103, 120, *daddā*, « grand-père » et « aïeul » dans le Ouarsenis d'Algérie ; J. Lanfry, 1973 : 53, *dedda* et *dadda* (pl. *ənd-dedda*), « père » à Ghadamès. Voir la *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 512, 160, *immut* ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāẖī, 2004 : 75 (texte berbère), *īmmut*.

159 R. Basset, 1893 : 81.

160 Voir M. Alahyane, 2004 : 71. Voir V. Blažek, 2002 : 110 *sub voce* {DD}, *daddā* en contexte afro-asiatique avec les sens de « frère », « oncle paternel ».

bi-l-lisān al-ġarbī) »[161]. Alors le coq alla vers l'individu en question et lui donna des coups de bec. Dans ce bref récit, on observe que le saint est également présenté comme bénéficiant de l'appui et de la complicité des animaux pour démasquer les éventuels non-croyants. Ainsi, il semble possible d'affirmer que ces histoires sont comme des messages susceptibles de renforcer la croyance des individus envers les actes surnaturels du saint de l'Atlas.

2.4.2.10 Le saint et le droit chemin

Dans cette brève histoire, il est question d'Abū Īʿazzā qui avait été amené à demander à une personne, selon une formule linguistique hybride (arabe-berbère), de retourner sur le droit chemin du « Seigneur des Mondes », c'est-à-dire Dieu : « Reviens sur le chemin du ‹ Seigneur des Mondes › (*tūb s rabb al-ʿālamīn*) ». Sans se faire attendre, la personne interpelée par notre saint répond dans les termes suivants : « Je suis revenu sur le chemin du ‹ Seigneur des Mondes › (*tūb aġ s rabb al-ʿālamīn*) », signifiant ainsi qu'il avait opéré un retour sur la voie tracée par le Tout-Puissant[162]. L'anecdote précédente pourrait constituer un exemple, parmi d'autres, concernant la question du degré d'islamisation des zones rurales. Ce phénomène de pénétration de l'islam dans les campagnes semblerait plus étendu et plus profond que le processus d'arabisation qui paraît, quant à lui, avoir de sérieux problèmes d'implantation.

2.4.3 *Éléments de toponymie berbère chez al-ʿAzafī*

La toponymie ou l'étude des noms de lieux, science auxiliaire de l'histoire, porte sur la cristallisation fossile de tous les substrats culturels des civilisations disparues. Les noms n'étaient pas donnés au hasard par l'institution responsable d'établir la nomenclature toponymique, et il est bien connu qu'ils caractérisent le lieu à bien des égards. L'appellation puise souvent son origine soit dans un événement qui a marqué le lieu, soit dans son aspect le plus frappant. Aussi la toponymie est-elle souvent mise à contribution dans une approche historique, anthropologique, ethnographique, religieuse, botanique et sollicitée pour confirmer ou infirmer les résultats contenus dans d'autres documents et sources ou les substituer en cas d'absence complète. Il est vrai cependant qu'avec l'évolution temporelle, certains toponymes peuvent subir une altération de prononciation ou perdre leur signification[163].

---

161 Al-ʿAzafī, 1989 : 58, note 68.

162 Al-ʿAzafī, 1989 : 62, notes 72, 73.

163 Voir les travaux de A. Nissabouri, 2006 : 118–125, F. Benramdane, 2004 : 372–380 et M. Ahmed Zaid-Chertouk, 2004 : 123–125.

En guise d'exemple de ce que peut révéler la toponymie, notamment dans un champ tel que la métaphore illustrant la morphologie des terroirs, voyons le cas intéressant d'un nom de lieu exhumé de la documentation historique arabe du Maghreb au Moyen Âge. Il s'agit du nom Tāfarṭāst (littéralement « la chauve ») qui est documenté chez quelques écrivains maghrébins comme Ibn Ḫaldūn[164]. Le site est l'objet d'une notice de la part d'Ibn Marzūq al-Tilimsānī, qui offre une brève information sur l'enterrement du souverain mérinide Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq et de son fils Abū l-ʿUlā (*al-mawḍiʿ al-maʿrūf bi-Tāfarṭāst*) dans la zone de Sūq al-ǧumʿa[165]. Puis, le chroniqueur Ibn Abī Zarʿ revient sur le sujet en indiquant que ce lieu a été transformé en *zāwiyat Tāfarṭāst*, peut-être comme une espèce de lieu de pèlerinage, en mémoire au Mérinide défunt[166]. Ensuite, Ibn al-Aḥmar ajoute une mention similaire aux précédents fragments (*wa-dufina min qarya min Miknās tusammā Tāfarṭāst*), endroit où l'émir mérinide Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq fut enterré en 614/1217 après avoir été assassiné[167]. Enfin, nous indiquerons qu'il existe également un toponyme berbère Tafarṭāst dans le Sened tunisien référant sans doute à une région possédant des terres peu fertiles car recouvertes de cailloux, voire des terres dénudées[168].

Les aspects morphologiques des espaces au Maghreb occidental durant le Moyen Âge sont profondément marqués par des caractéristiques inhérentes à la propre nomenclature géographique, et pour comprendre ces faits, il est nécessaire de prendre en compte certaines réalités concrètes. En premier lieu, il faut insister sur le fait que la toponymie a subi divers processus de substitution et de transformation sur la longue durée. Dans un deuxième temps, il convient de savoir que de nombreuses formations toponymiques sont très anciennes comme celles d'origine libyque. Et en troisième instance, il est clair que l'on doit considérer le mouvement des cultures en contact développé par la voie linguistique : n'est-il pas souvent difficile d'affirmer de manière définitive que tel ou tel nom de lieu a une origine libyco-berbère, punique, latine, grecque ou arabe ?[169] Mais s'il y a un fait acquis objectivement, c'est la très forte densité de toponymes de souche berbère rencontrés dans tout le Maghreb en général et plus particulièment dans son versant occidental. Cette toponymie est com-

164 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 277.

165 Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981 : 112.

166 Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 286, 291, 373.

167 Ibn al-Aḥmar, 1991 : 24 ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 33, 34 (*qaryat Tāfarṭāst*).

168 Voir l'étude de M. Būkṯīr, 2012 : 39, 42.

169 À propos de la toponymie du Haut Atlas, voir les observations détaillées d'É. Laoust, 1942 : 206–217 ; J. Drouin, 2003 : 197–202.

posée principalement par des noms inspirés du milieu physique : nature du sol, accidents de terrain, oronymie, hydronymie et topographie mais sans oublier l'existence d'une importante toponymie constituée par des ethnonymes et des hagionymes. Les quelques exemples proposés dans les lignes suivantes n'ont d'autre but que de montrer tout l'intérêt qu'il y aurait à poursuivre une enquête systématique et un classement raisonné des noms de lieu qui sont autant de marqueurs, parfois encore visibles, des structures de peuplement et des modes d'organisation des communautés qui vécurent sur des territoires précis. À des fins méthodologiques mettant en relief l'histoire et la géographie, l'étude de ces espaces devra bien entendu être élargie au Maghreb central et à l'Ifrīqiya sans oublier non plus les franges sahéliennes au sud du Maghreb[170]. Mais arrêtons-nous maintenant sur quelques données toponymiques livrées par l'ouvrage d'al-ʿAzafī pour le Maghreb occidental.

2.4.3.1 Irukkān, Īruğğān, Iruğğān, Izukkān

La citation du texte donne l'explication suivante : « Le village d'Irukkān dans le district de Meknès des oliviers (*balad Irukkān min ʿamal Miknāsat al-zaytūn*) »[171]. Dans le volumineux dictionnaire bio-bibliographique d'époque tardive composée par Ibn al-Qāḍī, on relève une forme différente pour le toponyme : « Īruğğān dans la montagne (*Īruğğān fī ğabal*) »[172]. Puis, dans le répertoire bio-bibliographique d'Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, nous trouvons une citation d'al-ʿAzafī dans laquelle il est question du lieu d'origine du saint Abū Īʿazzā : « ‹ Yalanūr b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Aylānī était d'Aġmāt Aylān, et on dit (*wa-qīla*) d'Īrūqqān dans le district (*ʿamal*) de Meknès des oliviers

170 Sur ces aspects de la question, voir par exemple B. Atoui, 1996 : 5–26 ; J.-C. Ducène, 2013 : 3–7, sur les espaces sahéliens vus à travers la géographie arabe du Moyen Âge.

171 Al-ʿAzafī, 1989 : 2 et note infrapaginale 6 signalant la graphie Īrūkkān ; Ibn ʿAbd al-Marrākušī, 1965, I : 349, donne la forme Iruğğān. Sur le site, la région de Meknès (*Miknāsat al-zaytūn*) et la tribu des Miknāsa, voir Yāqūt al-Rūmī, 1846 : 302 (*madīna bi-l-Maġrib fī arḍ al-Barbar*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, V : 494, 605, VI : 508, IX : 288 ; Ibn Saʿīd, 1953–1955, I : 336 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 544 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 13 (*bilād Miknāsa*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 15, 21, 30, 31, 56, 67, 69 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1977 : 78/153 ; *idem*, 1985 : 322, 324 (*madīnat Miknāsa*) ; Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 68 ; al-Tanasī, 1984 : 46 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 45, 221 ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, III : 360, V : 347, VII : 259, VIII : 111, 295, XI : 102 ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 66, 124, 130, 270, 282 ; al-Qalqašandī, s.d., V : 166, 167, 183, 184, 188. Au sujet de Meknès et sa région, voir M. Mohssine, 1998 : 335–338, 352 ; Y. Modéran, 2003 : 701, propose, sans en être sûr, une équivalence entre la tribu antique des Macenites et les Miknāsa des textes arabes ; Ḥ. Asgān, 2010 : 14, 64, 141, 185, 257, 312, sur le groupement tribal des Miknāsa de la région de Miknāsat al-zaytūn.

172 Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, II : 564.

dans le pays du Maghreb › »[173]. En outre, nous relevons dans un texte tardif, intitulé *Kitāb al-muʿzā fī manāqib al-šayḫ Abī Īʿazzā*, une notice presque identique sur le site d'Iruǧǧān. Cette mention est légèrement différente car elle introduit un terme servant de marqueur d'un séjour précis effectué par Abū Īʿazzā dans la région en question, à savoir le terme *nazīl* : « Il vécut (*nazīl*) à Tāġiya, dans la contrée (*bilād*) d'Iruǧǧān étant une partie du district (*ʿamal*) de Meknès des oliviers »[174]. Outre cette dernière information, Ibn ʿAskar signale qu'à Tāġiya, il y avait un sanctuaire qui portait le nom du *šayḫ* Abū Īʿazzā (*mašhad al-šayḫ Abī Īʿazzā bi-Tāġiya*)[175]. À propos du toponyme Tāġiya, précisons qu'un écrivain comme Ibn al-Aḥmar mentionne le site localisé dans la région de Fès-Meknès (*qaryat Tāġiya min Maġrāwa al-Maġrib*)[176]. Ajoutons que dans le texte hagiographique d'Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, on relève le nom Ālalnūr, quelque peu différent du classique Yalanūr[177].

À toutes les données qui viennent d'être fournies sur le toponyme Irukkān, signalons que dans la compilation de *fatāwā* d'al-Wanšarīsī, on recueille des mentions sur le site avec deux variantes morphologiques : Izukkān et Iruǧǧān. C'est en effet au cours d'une longue *fatwā* consacrée à la région de Fès que l'on rencontre les expressions centrées, comme c'est souvent le cas dans l'œuvre du juriste, sur le paysage rural. Voici les faits tels qu'ils apparaissent dans le recueil juridique : « source d'Izukkān (*ʿayn Izukkān*) », « sources d'Iruǧǧān (*ʿuyūn*

173 Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1984, II : 414.

174 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 65–66, Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002 : 69 et Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Yūsī, 1976 : 43, signalent le site de *Tāġiya*. Sur ce lieu-dit, voir J. Berque, 1958 : 10, 59, affirmant que c'est « un lieu puissant où règne Abû Yaʿza » ; M. Ḥasan, 1999, II : 742.

175 Ibn ʿAskar, 1977 : 54.

176 Ibn al-Aḥmar, 1972 : 66 ; *ibidem* : 28, 35, 36, 38, 40, 41, 68, sur la tribu des Maġrāwa ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 304, sur les *banū* Maġrāwa du Maghreb central ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 296. Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 153 et *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 155, 156, 157, 213, 307 (*ǧamāʿa min Maġrāwa*), évoquent des *bilād Maġrāwa* et des Maġrāwa dans l'ouest du Maghreb central ; al-Qalqašandī, s.d., V : 184, 185 (*banū Zīrī b. ʿAṭiyya min Maġrāwa min al-Barbar* […] *min buṭūn Zanāta min al-Barbar*), 188 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 21 (tribu des Maġrāwa) ; al-Darǧīnī, 1974, I : 170 (*Maġrāwat Rīġ*), II : 501 ; *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 150 (*raǧul min banī Maġrāwa*) ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 38 (*wa-nazalat Maġrāwat Qasṭīliya*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 44, parle d'un « petit marché des Maġrāwa » à Fès (*suwayqat Maġrāwa*) et 45, d'une « grotte des Maġrāwa » dans la même ville (*maġārat Maġrāwa allatī bi-ḫāriǧ bāb ʿAǧīsa*). É. Laoust, 1942, nº 43, 243, signale que dans le Haut Atlas le mot *taġia* sous « la forme *taġit*, plus régulière, correspond à l'arabe *ḫeneg* ‹ étranglement, cluse, canyon › » ; Y. Modéran, 2003 : 701, propose une hypothétique équivalence entre la tribu antique des Macurebi et les Maġrāwa des sources arabes.

177 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 133.

Iruǧǧān) », « les gens d'Iruǧǧān (*ahl Iruǧǧān*) », « bosquet d'Iruǧǧān (*mašǧar Iruǧǧān*) » et « plantations d'Iruǧǧān (*ġurūs Iruǧǧān*) »[178].

Mais après cette exposition de données textuelles, comment résoudre le problème de la signification du toponyme ? À la lumière de la linguistique berbère, nous savons que le nom du site contient un double sens selon la graphie. Cette constatation constitue une preuve supplémentaire de la complexité morphologique du berbère et de sa polysémie riche et variée. De fait, cette difficulté serait, semble-t-il, inhérente au système de notation des consonnes géminées ou non dans les manuscrits arabes. Ce dernier point est clairement confirmé par un exemple tiré de l'ouvrage d'al-Tādilī où le nom de lieu est écrit de deux façons différentes : « la brume » (*īrūǧǧān*) et « la grâce » (*īrūǧān*)[179]. Selon le contexte spirituel du texte étudié qui est marqué par des objectifs biographiques et hagiographiques, nous pourrions faire nôtre la proposition de traduction de nom formulée par A. Bounfour qui suggère de rendre le vocable par « les bénis »[180]. Finalement, signalons que d'après l'ouvrage hagiographique d'al-Tamīmī (*ob.* 603–604/1207), consacré aux saints de Fès et ses environs, le toponyme Irukkān est bien attesté au cours de la biographie d'un saint appelé Abū Saʿīd al-Ḥabašī. Ce dernier se serait rendu au lieu-dit soumis à l'étude pour y rencontrer le fameux Abū Īʿazzā afin de lui poser des questions d'ordre spirituel[181].

2.4.3.2 Tāġīt

L'information concernant le site signale la chose suivante : « Tāġīt dans la région d'Irukkān (*Tāġīt balad Irukkān*) »[182]. Dans une source qui a été considérée jusqu'à nos jours comme étant anonyme et rédigée au Maghreb au 6e/XIIe siècle, on trouve une autre mention du toponyme berbère. Cette notice contient une traduction curieuse du nom en langue arabe puisqu'elle semble avoir été réalisée en dehors du sens et du contexte sémantique du vocable berbère : « Cet endroit (*mawḍiʿ*) s'appelle Tāġīt et dans leur langue, son sens est la ‹ vérité ›/la ‹ raison › (*maʿnāhu bi-lisānihim al-ḥaqq*) »[183]. Ainsi que nous l'avons indiqué, cette traduction du terme est, à notre avis, pour le moins curieuse sachant que le mot berbère est en fait l'équivalent de « gorge », « resserrement »,

178 Al-Wanšarīsī, 1981–1983, VIII : 5, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 16.

179 Al-Tādilī, 1984 : 213, donne *Hazmīrat Īrūǧǧān*, 231, 416, *Īrūǧān* et la note 548 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974 : II, 563, fournit *Hazmīrat Īrukkān* et 564 *Īruǧǧān*.

180 Voir A. Bounfour, 2005 : 118.

181 Al-Tamīmī, 2002, II : 168.

182 Al-ʿAzafī, 1989 : 2. Sur le site nommé *Tāġiya*, voir Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 65, 70, 129.

183 Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 185.

et par voie de conséquence un synonyme probable de l'arabe *maḍīq* ou « défilé », de *ḫāniq* ou « étouffement, étranglement »[184]. Précisons en outre qu'il s'agit d'un lieu situé dans les environs de la ville de Fès. Enfin, indiquons que d'après le *Naẓm al-durr wa-l-ʿiqyān* d'al-Tanasī, auteur de la fin du 9e/xve siècle, il existait un lieu répondant au nom de Tāġīt an ūnfīf dans la partie occidentale du Maghreb central. Ce toponyme est mentionné à l'occasion du récit d'opérations militaires menées par le dirigeant (*amīr*) mérinide Abū Ṯābit ʿĀmir[185].

2.4.3.3 Matnān

Le renseignement tiré de notre texte donne le fragment suivant : « Matnān, village à la sortie de Ceuta (*qarya bi-ḫāriǧ Sabta*) »[186]. Dans l'ouvrage géographique d'al-Bakrī, nous relevons une information relative à une tribu connue sous le nom de Matna qui faisait partie de la confédération tribale des Ṣanhāǧa[187]. Le groupe berbère des Matna habitait dans la zone de Tanger qui se trouve quelque peu éloignée de Ceuta. Si l'on en croit l'historien Ibn Ḫaldūn, il existait dans le Hodna occidental, au Maghreb central, une tribu appelée Mitnān appartenant à la conférération des Ṣanhāǧa et qui vivait plus exactement au sud du site de Ḥamza, proche de l'actuelle Bouira. Le groupement tribal ṣanhāǧien de cette aire géographique était également composé par les tribus (*buṭūn*) Annūġa (Wannūġa), *banū* Muzġanah (Mazġanna), *banū* Ǧuʿd, Malkāna, Baṭwiya, *banū* Ifrān et *banū* Ḫalīl[188].

---

184 Notons qu'en berbère, il y a d'autres variantes du vocable comme *tāġiyā* et *tāġiyah* pour le même champ sémantique. Outre ces indications, signalons l'existence d'un oued Taghit dans le massif de l'Aurès (P. Morizot, 1997 : 78–79, fig. 67) ; M. Yeou, 2011 : 132, donne le mot *taγeyt*, équivalent de « sommet, cime d'un arbre spécifiquement d'un palmier dattier » dans la toponymie berbère de Figuig.

185 Al-Tanasī, 2011 : 152 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 244, donne la graphie *Tāġīt ūnfīf*. Sur les deux auteurs cités et leurs œuvres, voir H. Kurio, 1973 : 7–15 et 15–26.

186 Al-ʿAzafī, 1989 : 40, 43.

187 Al-Bakrī, 1965 : 108/112.

188 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, vi : 203 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 76, sur le peuplement berbère de l'Algérois (*wa-lahā bādiya kaṯīra wa-ǧibāl fīhā min al-Barbar kaṯīra*), 78, dit qu'à une certaine époque Malīla était tombée aux mains des *banū* Baṭwiya (*baṭn min al-Barbar*), 106 (*banū Baṭwī*), descendants des Zanāta. Sur le site d'Alger et sa région, voir al-Muqaddasī, 1906 : 28, 58 217 et *idem*, 1950 : 4/5, 20/21, 64/65 (*ǧazīrat banī Zaġannāya/ ǧazīrat banī Zaġannāy*) ; al-Iṣṭaḫrī, 1967 : 37, 38 (*madīna ʿāmira yaḥuffu bihā ṭawāʾif min al-Barbar*), 39, 46 (*ǧazīrat banī Mazġannān*) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 132 (*ǧazāʾir banī Mazġannāy* ; *madīnat banī Mazġannāy*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, i : 128, 159, v : 314, vi : 331 ; al-Darǧīnī, 1974, ii : 352 (*ǧazāʾir banī Mazġannān*) ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, ii : 208, 209 (*al-Ǧazāʾir*) ; al-Šammāḫī, 1995 : 234 (*ǧazāʾir banī Mazġannān*) ; Ibn Ḥayyān, 1979 : 460 (*ǧazāʾir banī Zaġnān*) ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 245 (*ǧubūb banī Mazġannān*) ;

2.4.3.4 Lᵊkast

Il s'agit du nom d'une montagne située dans l'Anti Atlas, dans la région de Tafraout. Ce mont culmine à environ 2 350 mètres d'altitude. Indiquons en outre que dans une note infrapaginale, l'éditeur précise que le site est localisé comme étant au-dessus de la rivière de Māssat avec un fort et des constructions (*ḥiṣn wa-ʿimāra*). Le nom Māssat pourrait correspondre à celui d'une tribu berbère, probablement d'époque almohade, installée dans le Sūs et il dériverait de la racine {MS} qui évoque notamment l'idée d'« eaux vives » en langue berbère. Tout cela aboutirait, peut-être, à la transformation du nom en un ethno-toponyme renfermant ainsi le souvenir tribal et la mémoire géo-morphologique d'un lieu[189].

Le dernier élément exposé est confirmé par la notice du géographe arabe Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī qui dit textuellement que : « Māssat est une rivière puissante de la région du Sous extrême au Maghreb (*Māssat nahr ʿaẓīm fī bilād al-Sūs al-aqṣā bi-l-Maġrib*) » alors que dans un document officiel almohade, on parle des gens (*ahl*) du *wādī* Māssa[190]. La situation géographique du lieu laisse entrevoir la présence d'eau en abondance et on pourrait alors penser que le nom Lᵊkast serait l'équivalent d'un endroit riche en ressources hydriques en provenance de la fonte des neiges et des pluies saisonnières. À la lumière des données du géographe al-Idrīsī, on signalera à titre de possible comparaison de type morphologique avec l'oronyme Lᵊkast, le nom de la rivière (*nahr*) Ūlu(k)us/Luk(k)us qui coule dans une contrée située au nord de l'actuel Maroc[191]. Puis, nous avons un autre renseignement relevé dans l'ouvrage biogra-

---

al-Qalqašandī, s.d., V : 109 (*wa-hiya furḍa mašhūra hunāka*), 152, 153, 176, signale l'ethno-toponyme sous les formes *Mazġinnāna*, *ǧazāʾir banī Mazġinnāna* et *ǧazāʾir banī Mazġinnān* alors qu'Ibn Ḥawqal, 1938 : 61 (*ǧazāʾir banī Mazġannān*), 76 (*ǧazāʾir banī Mazġannāy*) et Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 275 (*madīnat al-Ǧazāʾir*) ; al-Idrīsī, 1970–1984 : 222, 258, 273 ; *idem*, 1983 : 72/62, 114/104, 130/122 (*ǧazāʾir banī Mazġannā*) ; Yāqūt al-Rūmī, 1846 : 71, 103 (*ǧazīrat banī Mazġannān*), 101 (*ǧazāʾir banī Mazġannā*) ; *idem*, s.d., II : 132 (*ǧazāʾir banī Mazġannāy*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 51 (*ǧazāʾir banī Mazġannā*), 89–91 (*al-Ǧazāʾir*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 53, mentionne le nom d'un certain Idrīs ʿAb(b)ūda qui était berbère originaire des Yazġannān (*Yazġannān min al-Barbar*). Sur le nom et la localité d'Alger à l'époque médiévale, voir *EI²*, sub nomine, II, 1965 : 533–534 (R. le Tourneau) ; M. Forstner, 1979 : 222 ; ʿA. ʿAmāra, Z. Mūsāwī, 2009: 26–32.

189 Al-ʿAzafī, 1989 : 55 et note 52. Signalons que Yāqūt al-Rūmī, s.d., II : 7, mentionne le toponyme *Tāmast*, village (*qarya*) peuplée par des Kutāma et des Zanāta, non loin de Msila et Achir, dans l'actuelle Algérie.

190 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 522 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 211 (*wādī Māssa*) ; *Rasāʾil muwaḥḥidiyya*, 1995 : nº 5, 57–60.

191 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 53, 246 ; *idem*, 1983 : 98/90, 185/168 ; *idem*, 2010 : 28/66 ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, V : 44–45 et Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 200, évoquent le *qaṣr Kutāma*.

phique d'Ibn al-Qāḍī dans lequel il mentionne la rivière *wādī Luk*(*k*)*ūss* et qu'il situe près du *wādī l-Maḫāzin* dans la région de *qaṣr* Kutāma[192]. Finalement, indiquons l'existence d'un oronyme Lukus qui est documenté dans un texte du 6e/XIIe siècle comme rivière coulant au bas du fort des Ṣanhāǧa également désigné par le nom de « ville » (*madīnat qaṣr Lu*(*k*)*us*)[193].

2.4.3.5 Adfirkāl, Idfirkāl, Adarfirkāl, Idarfirkāl, Iḏfarǧāl

Sur ce lieu, qui selon nous pourrait être vocalisé en Adfirkāl ou Idfirkāl et qui nous est inconnu, signalons que dans une note infrapaginale de l'édition du texte, il est dit qu'il se trouve non loin du *ribāṭ* de Māssa[194]. Indiquons en outre que nous avons relevé dans le dictionnaire toponymique de Yāqūt al-Rūmī, le nom du site avec une légère nuance orthographique : « Adarfirkāl/Idarfirkāl [...] nom de lieu au Maghreb dans le pays des Berbères [...] dépendant des territoires (*aʿmāl*) d'Aġmāt ; au-dessous d'elle, il y a le Sous extrême et sur son flanc, il y a le *ribāṭ* de Māssa »[195]. Précisons enfin que si l'on en croit l'ouvrage rédigé dans la première moitié du 7e/XIIIe siècle par Ibn al-Qaṭṭān, on trouve la mention d'un toponyme ayant une forme presque identique à celui relevé chez al-ʿAzafī. Il s'agit du lieu appelé par le nom d'Iḏfarǧāl localisé dans le pays de Hintāta (*bilād Hintāta*)[196]. Malgré les limites de la comparaison entre les deux

---

192 Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, III : 191, parle du *qaṣr Kutāma* comme étant proche de *Maṣmūdat al-Habt* ; *idem*, 1973–1974, I : 213 ; Ibn Baškuwāl, 1882–1883 : 265 (*arḍ Kutāma*) ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 79, 236, 330 (*qaṣr Kutāma*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 142 (*wādī L.k.s*) ; Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 59 (*L.k.s.t*).

193 Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 189.

194 Al-ʿAzafī, 1989 : 55 et note 57. Sur Māssa dans les sources médiévales et postérieures, voir al-Yaʿqūbī, 1892 : 360 (*qarya*, *masǧid*, *ribāṭ*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 61 ; al-Idrīsī, 2010 : 28/66 ; al-Mālikī, 1981–1984, I : 40 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 129 ; al-Ǧaznāʾī, 1991 : 6, 8 (*ahl Māssa*), 13 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, I : 75, VI : 129, 244, 310 (*ribāṭ Māssa*), 311 ; *idem*, 2005, I : 272 (*masǧid Māssa bi-sāḥil al-baḥr*), II : 146 (*ribāṭ Māssa*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 21 (*bilād Māssa*) ; Ibn ʿAskar, 1977 : 114, 115 (*ribāṭ Māssa min qabāʾil al-Maṣāmida*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 68, décrit le site de *marsā Māssat*, à 150 milles au sud d'Asfī ; Abū Rās al-Nāṣir, 2005 : 100. Sur le site de Māssa/Māssat, voir P. Cressier, 2004c : 170–172 ; Ḥ. Asgān, 2004 : 154 ; M. García-Arenal, 2006 : 202–208, sur le rôle politico-religieux du *ribāṭ* au 7e/XIIIe siècle ; Ḥ. Asgān, 2010 : 42, 45, 53, 72, 73, 320 ; *EB*, sub nomine, XXX, 2010 : 4646–4647 (A. Elmountassir) ; P.Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 52, 53.

195 Yāqūt al-Rūmī, s.d., I : 125 ; al-Malik al-Afḍal, 2013 : 18/81, indique qu'al-Sūs al-aqṣā était entouré par des groupes de Berbères (*ṭawāʾif min al-Barbar*).

196 Ibn al-Qaṭṭān, 1990 : 136 ; Ibn al-Ḫaṭīb, 1980 : 106, Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 341, 342, 362, 592, VII : 66, 160, 175, 379, 396, 397, 424, 427, 473, 520, Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, III : 247, *idem*, 1973–1974, II : 462 et al-Zarkašī, 1998 : 184, citent le *ǧabal Hintāta* alors qu'Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 37, évoque les *ǧibāl Hintāta* ; Ibn al-Ḫaṭīb,

toponymes, il semble possible de voir quelques ressemblances, au moins d'un point de vue de la phonétique et de la morphologie. Cet exemple pose une fois de plus le problème fondamental des notations diacritiques et de la vocalisation faites par les copistes au moment de copier, amender et autres opérations les manuscrits contenant des mots et des phrases en berbère.

2.4.3.6 Armās

Dans le fragment arabe, nous trouvons l'information suivante : « Des Ragrāga parmi les habitants d'Armās (*min Ragrāga min sukkān Armās*) »[197]. Dans un long document contenant de nombreux passages rédigés en trois langues (arabe dit « classique », arabe dialectal et berbère), relatif à l'histoire sociale du Tafilalt de la première moitié du 13e/xixe siècle et consacré aux lois régissant la vie quotidienne, les modalités d'usage des champs et les contrats établis avec les *ẖamāmīs* (métayers payés au cinquième des revenus des terres cultivées) du *qəṣar* de Ləqara, nous avons relevé la mention d'un toponyme Armās[198]. Enfin, on indiquera que l'écrivain sévillan Abū l-Ḫayr al-Išbīlī signale une plante dont le nom berbère est *ārmās* et qui correspondrait à l'arroche marine[199].

1985 : 54 (*diyār Hintāta*). À propos de la visite d'Ibn al-Ḫaṭīb au mont des Hintāta, voir Mª J. Viguera, 1995 : 645–651, sur le site d'après la *Nufāḍat al-ǧirāb fī ʿulālat al-iġtirāb* de l'écrivain grenadin.

197 Al-ʿAzafī, 1989 : 56 et 62 (*balad Ragrāga*) ; al-Tādilī, 1984 : 267, donne le nom toponymique Wamāsa (وماسة) mais l'éditeur pense, sur la base d'autres manuscrits, qu'il pourrait s'agir de Rmāst (رماست), village de la région des Régraga, dérivé d'*armās*. Sur les Régraga, voir Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 55, 58, 102 (*arḍ Raǧrāǧa*) ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 221 ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 239, 333, 436, 441 ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 217 (*sāḥil Ragrāga*), 297 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 129 (*qabā'il Raǧrāǧa*) ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 46 (*Rakrāka*).

198 L. Mezzine, 1987 : 153 (texte arabe-berbère)/220 (traduction). Sur la plante dite *aṛmas*, voir É. Laoust, 1920 : 473, « *atriplex hamilus*, arroche en arbrisseau », 503 ; *idem*, 1942 : 297, « *armās*.- dans *ayt rmas*, nom de fraction, Urika ; *armas*, Atriplex Halimus » dans le Haut Atlas ; M. Kossmann, 1997 : 486, *aṛmas*, « type d'arbuste [...] avec un goût salé » dans le berbère de Figuig ; *idem*, 1999 : 486, « *aṛmas*, type d'arbuste avec des feuilles blanches-vertes et un goût salé » ; J. Bustamante Costa, 2002 : 215, sur l'*armas* ; M. Tilmatine, 2002 : 477. Sur le toponyme Tafilalt, voir les observations d'A. Boufour, 2005 : 158–163.

199 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1032, 101 et nº 3972, 465 ; *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 520, 88, *armas* ; sur le terme *armās* dans la *Tuḥfat al-aḥbāb fī nihāyat al-nabāt wa-l-aʿšāb*, voir G. Salmon, 1906 : 71, « قلي Qly (masc.). C'est l'alun d'*armâs*, ارماس شب » ; J.-C. le Quellec, 2011 : 187, rapporte un toponyme *I-n-Aramas*, « le lieu de l'arroche », dans le plateau du Mesāk, au Sahara.

2.5 Le dictionnaire hagiographique d'Ibn ʿAskar : anthroponymie et toponymie berbères au 10e/XVIe siècle

Au cours des pages précédentes, nous avons eu l'occasion d'apprécier l'importance des sources hagiographiques médiévales pour l'étude du berbère notamment dans la partie occidentale du Maghreb. Il va sans dire que la période suivante est comme une sorte de continuité du genre car de nombreux textes, à même de fournir des matériaux sur la langue berbère, ont été rédigés entre le 10e/XVIe et le 12e/XVIIIe siècle. Cette tradition est étroitement liée à la pratique d'un genre littéraire marquée, entre autre points, par la volonté de conserver des notices sur les saints, gardiens d'un savoir religieux en prise directe avec le monde et les individus. Grâce à cela, cette littérature hagiographique compile des renseignements sur les noms, les lieux et les choses en berbère. Afin d'illustrer notre propos, nous allons nous attarder sur les données recueillies dans un ouvrage hagiographique du 10e/XVIe siècle. Il s'agit de la *Dawḥat al-nāšir li-maḥāsin man kāna bi-l-Maġrib min mašāʾiḫ al-qarn al-ʿāšir* ou « Étendue de la diffusion des mérites de ceux qui se trouvaient au Maghreb parmi les savants du Xe siècle » qui fut composée vers 982/1575 par Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAskar al-Ḥasanī al-Šafšāwanī (*ob.* 986/1579), historien et biographe originaire du nord du Maghreb occidental. Son dictionnaire bio-hagiographique contient quelques cent cinquante trois biographies de saints. Il a également le mérite de fournir une image à la fois ample et détaillée de la *ṭarīqa ǧazūliyya* et de ses diverses ramifications à une époque marquée par de profondes transformations au sein des milieux liés au *taṣawwuf* et au culte des saints[200]. D'ailleurs, il ne serait pas inutile de rappeler les observations faites par J. Berque au sujet des milieux religieux de la *ǧazūliyya* notamment pour le 11e/XVIIe siècle. Il disait que

> Ce qu'il y a de vivant, d'agressif dans le pays chleuh s'identifie avec « l'empire des Jazûla ». Ce nom arabe rend le terme indigène d'Igezzulen ou Iguzulen, sur l'acception exacte duquel il faut se montrer circonspect[201].

200 Sur cet écrivain et son livre, voir l'Introduction à Ibn ʿAskar, 1977 : *alif-dāl* ; *EI*², sub nomine, III, 1975 : 743–744 (G. Deverdun) ; V.J. Cornell, 1998 : 252–253. Sur l'importance de la *ṭarīqa ǧazūliyya* et son rôle politique à l'époque saʿdienne, voir M. García-Arenal, 2006 : 248–251, 256–262.

201 J. Berque, 1958 : 70.

2.5.1 *Micro-toponymie et ethno-toponymie berbères*

Les quelques exemples qui seront proposés dans les lignes ci-après n'ont pas d'autre objectif que de démontrer l'intérêt qu'il y aurait à entreprendre un dépouillement exhaustif des sources hagiographiques même tardives pour tenter de cerner avec la plus grande précision possible les modalités de maintien, d'abandon ou d'adaptation dans l'emploi de tel nom toponymique associé ou non à un ethnonyme. Ces noms issus du stock onomastique berbère sont les témoins d'usages et de coutumes qui ont voyagé à travers le temps et ils représentent les véritables indices d'une culture étroitement associée à l'environnement rural :

* Šīšāwa : hydronyme situé dans la région de Marrakech (*wādī Šīšāwa min ʿamal Marrākuš*)[202].
* Darkūl : nom de tribu associé à un lieu (*mawḍiʿ yuqālu lahu banī Darkūl bi-qabīlat al-aḫmās ʿalā maqraba min nahr Darġa*)[203].
* Tazġadra : nom de lieu (*Tazġadra min aḥwāz Warġa*)[204]. Le géographe arabe al-Idrīsī, quant à lui, affirme qu'à son époque le site en question était un fort appelé *ḥiṣn Tāzġadrā*[205].
* Amzān : nom d'une localité située au nord du Maghreb occidental, dans le Rif (*bi-mawḍiʿ Amzān min bilād Maṣmūda ay Īzzāǧan*)[206].
* Nāl : nom tribal relié à un lieu et à la confédération des Ġumāra (*wa-dufina bi-bilādihi banī Nāl min bilād Ġumāra*)[207].
* Zahǧūka : nom de tribu converti en ethno-toponyme (*min qabīlat Srīf mawḍiʿ yuqālu lahu Zahǧūka*)[208].
* lᵊBrūzī : nom de lieu associé à un nom tribal (*lᵊBrūzī min bilād Tlīq*)[209].
* Darġa : hydronyme (*wādī Darġa*)[210]. Est-il possible de voir dans ce dernier nom une corruption graphique de la célèbre région de Darʿa ? Sans plus d'élé-

202 Ibn ʿAskar, 1977 : 4.
203 Ibn ʿAskar, 1977 : 6.
204 Ibn ʿAskar, 1977 : 16.
205 Al-Idrīsī, 1989 : 43/77.
206 Ibn ʿAskar, 1977 : 27.
207 Ibn ʿAskar, 1977 : 34. Voir les éléments contenus dans Ibn Ḥayyān, 1979 : 297, sur les *asmāʾ ruʾasāʾ qabāʾil Ġumāra* apparaissant dans une lettre officielle des *banū* Muḥammad b. Idrīs adressée aux Omeyyades de Cordoue (datée de l'année 319/931), 250 ; *idem*, 1965 : 116, 176, sur des *qabāʾil Ġumāra* du Maghreb, dans la deuxième moitié du 4ᵉ/Xᵉ siècle.
208 Ibn ʿAskar, 1977 : 36.
209 Ibn ʿAskar, 1977 : 85.
210 Ibn ʿAskar, 1977 : 91.

ments documentaires, nous devrons laisser cette observation au rang de simple hypothèse.

* Tāmgrūt : nom d'un village (*qaryat Tāmgrūt*)[211].

* Asardūn : toponyme associé à un district (*Asardūn min ḥawz Tādlā*)[212]. Le nom du lieu rappelle bien entendu le vocable berbère *asardūn* (pl. *īsardān*), c'est-à dire le « mulet »[213]. En relation avec cette appellation, il est intéressant de signaler que durant l'époque almohade, les autorités durent faire face à de nombreuses révoltes et l'une d'entre elles fut dirigée par un individu nommé Bū wasardūn (« l'homme au mulet »). Finalement, il fut éliminé par des hommes de la tribu des Ṣanhāǧa « qui ramenèrent sa tête et son mulet à l'émir Abū Yaʿḳūb »[214]. Notons qu'un autre révolté se mit en tête de braver le pouvoir des Almohades ; il répondait au nom de Bū waġiyūl (« l'homme à l'âne »)[215]. Signalons en plus qu'un ruissseau désigné par le nom de Tasardūnt se trouve dans la localité de Talaǧdūt, à proximité de Meknès. Cette référence a été consignée dans un recueil d'*aḥbās* et le renseignement en question est daté de l'année 1112/1700[216].

* Tāmart : nom d'un village du pays des Ǧazūla qui apparaît dans la citation suivante : « Il fut enterré dans le village appelé Tāmart dans le pays des Ǧazūla (*wa-dufina bi-qarya yuqālu lahā Tāmart bilād Ǧazūla*) »[217]. Rappelons que dans une lettre officielle de l'époque du souverain almohade ʿAbd al-Mu'min b.

---

211 Ibn ʿAskar, 1977 : 93. Le lieu est signalé dans le *Tārīḫ wādī Darʿa* sous la forme *Tamkrūt* (S. Lévy, 2001b : 93, pour le texte arabe) ; Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 52, 54 (texte berbère)/53, 55 (traduction), offre quelques notices sur la région de Tamgrout au 13e/XIXe siècle (*laḫbār n-tamāzīrt n-Tāmgrūt*).

212 Ibn ʿAskar, 1977 : 95. À titre d'information complémentaire, indiquons que le *Tārīḫ wādī Darʿa* cite le nom d'un groupe appelé *āyt Sardūn* implanté dans la vallée du Darʿa (S. Lévy, 2001b : 92, pour le texte arabe).

213 M.A. Haddadou, 2011 : 56, relève le toponyme « Koudiat Aserdoun, barrage qui sera, à son achèvement, le deuxième d'Algérie. Le nom du barrage, Koudiat aserdoun est composé de l'arabe kudia, kudiat, ‹ gros rocher, par exension colline rocheuse › et du berbère aserdun ‹ mulet ›, autrement dit, ‹ le rocher, la colline du mulet › ».

214 Al-Bayḏaq, 1928 : 124/210.

215 Al-Bayḏaq, 1928 : 124/210 ; dans le *taʿqqītt* du *qᵊṣar* de Lᵊgāra (Tafilelt), on trouve la mention d'un micro-toponyme *Bu waġiyūl* (L. Mezzine, 1987 : 153 (texte arabe-berbère)/220 (traduction)).

216 Sur cette information, voir M. Mohssine, 1998 : 357.

217 Ibn ʿAskar, 1977 : 112. Voir Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 163, sur un *ǧabal Ǧazūla* ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 228, *ǧabal Guzūl* au sud-ouest de Tiaret (Algérie) ; Abū Rās al-Nāṣir, 2005 : 114 (*ǧabal Quzūl*) ; Ibn al-ʿImād, 1986–1995, VII : 49–50, signale le nom tribal *Ǧuzūla* dans la biographie d'Abū Mūsā al-Ǧuzūlī (*al-Ǧuzūlī bi-ḍamm al-zāy nisba ilā Ǧuzūla baṭn min al-Barbar bi-l-Maġrib*).

ʿAlī al-Kūmī, le nom de la tribu des Kazūla est signalé en tant qu'« assemblée » (*maʿšar Kazūla*)[218].

Dans la continuité des éléments fournis sur l'ethnonyme Ǧazūla, nous voudrions nous arrêter, l'instant de quelques lignes, pour exposer brièvement les hypothèses formulées sur ce nom par A. Sadki. Ce dernier, en évoquant ces « pasteurs des régions sahariennes », proposait deux postulats pouvant expliquer l'origine du nom Igzuln[219]. Nous les présentons comme suit : (1) *igzuln* (sing. *agzul*) serait à la base *gzul*, le *a* initial pouvant être un article inséré au terme en question. Le mot est formé de *ks*, « conduire au pâturage » et de *ulli*, « chèvres, petit bétail en géneral » ; *ks* > *gz'* par un procédé de voisement généralisé à la séquence *ulli* > *ul* après chute de la voyelle finale *i* et dégémination de *ll*. *Ks* > *gz* par assimiliation de voisement au contact de *u* et *ulli* > *ul* par effet de réduction encore vivant dans les parlers berbères de l'Anti Atlas. On obtiendrait alors *gzul* qui devient *igzuln* après rajout des affixes du pluriel. L'acception serait dès lors : « pasteurs, éleveurs de chèvres, de petit bétail » ; (2) *aguzul* est le pluriel d'*igzuln*, tel qu'il est encore énoncé dans le Souss, et il est constitué d'*ag*, « fils de », et par extension « homme de » , qui est égal à *gu* dans le Souss, et d'*isulal* qui veut dire « plaines désertes sans vallées bien marquées et loin des montagnes, parsemées de pâturages y formant comme des plaques peu étendues mais assez nombreuses ». Le mot composé se transforme en *ag* + *isulal*, la voyelle initiale *i* devient *u* du fait de l'état d'annexion. Tout cela donnerait ainsi *agusulal* > *aguzulal*, après voisement de contexte de *s*, > *aguzul*, après chute de *al* par l'abrègement syllabique[220].

218 *Rasāʾil muwaḥḥidiyya*, 1995 : nº 4, 54 et 328–338, sur d'autres lettres officielles signalant les *bilād Ǧazūla* ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 10 et Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, I : 240, évoquent des *bilād Ǧazūla* ; l'écrivain égyptien al-Qalqašandī, s.d., V : 173, dit textuellement : *ǧabal Kazūla wa-hiya qabīla min al-Barbar*, au nord du Maghreb occidental. Dans P. Burési, H. El Aallaoui, 2013 : 50, note 34, on lit à propos de la tribu étudiée que « The Berber form of this ethonym is Igzulān, ‹ the people of small size › » ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 128, « Court. (Petit de taille) *G'ezzoul*, pl. *g'ezzoulen* (de *g'ezzoul*, ‹ être court ›) » en touareg de l'Ahaggar ; É. Laoust, 1942 : nº 515, 120, *iguzūlen*, nom de villages et fractions tribales du Haut Atlas : K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 104, « *igzal* [...] *gəzzul*, court » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; K.-G. Prasse, 2003 : 531, « *iǵzal*, *ǵăzzul*, être court » dans le touareg de Djanet.

219 Graphie du nom :(اگزلن).

220 Sur l'ensemble de ces éléments, voir A. Sadki, 1987 : 143–144, mais sans oublier non plus que le terme *Igzuln* a également le sens de « gens de petite taille ». Notons que d'après Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 90, 92 (texte berbère)/38 (traduction), il existe, entre le *wād Nūn* et Tāṣūrat (Essaouira), un lieu appelé *asīf Īgīzūlan*, soit la « rivière des Ǧazūla ». Sur l'oronymie en *asīf*, voir des exemples relatifs à Guercif (« entre rivière », « affluent »),

2.5.2 *Anthroponymie et noms de tribus berbères*

Ainsi que nous avons pu le voir dans les pages précédentes, les anthroponymes et les noms tribaux berbères contenus dans les sources hagiographiques sont particulièrement abondants. Les quelques éléments que nous allons fournir dans les lignes suivantes prétendent mettre en évidence le maintien de l'usage de certains noms de personnes et la présence d'entités tribales, souvent implantées sur des espaces territoriaux limités, mais appartenant aux grandes confédérations tribales :

* Yaṣlūt : groupe tribal appartenant à la confédération des Ġumāra près du village de Chefchaouen (*aṣluhu min banī Yaṣlūt min qabāʾil Ġumāra ʿalā maqraba min qaryat Šafšāwan*)[221].
* Tlīd : fraction tribale faisant partie des Ġumāra (*qabīlat banī Tlīd min qabāʾil Ġumāra*)[222].
* Īgīm : entité tribale située dans le district de Tétouan (*al-šayḫ Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-šāʿir al-Īgīmī min banī Īgīm min ḥawz Ṭitawān*)[223].
* Yarūtan : clan tribal (*Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿUṯmān al-Šāwī nazīl banī Yarūtan*)[224].
* Rahūna : fraction tribale parfois associée à un type de territoire convertissant le nom en un ethno-toponyme (*qabīlat Rahūna* et *bilād Rahūna*)[225]. À propos du nom tribal, précisons que le chroniqueur tunisien Maḥmūd Maqdīš, mort au début du 13ᵉ/XIXᵉ siècle, affirme que le village d'Umm Rabīʿ était habité par

---

qarya de la région de la Moulouya (actuel Maroc) dans al-Bakrī, 1965 : 88/178 (*Aǧar sīf*) ; Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 25 (*baldat Gar sīf*), 72 (*Gar sīf*) ; Ibn Ḫaldūn, 2003 : 225 (*Kar sīf*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 342 (*madīnat Āǧar sīf*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 51, 99 (*Āqar sīf*) ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 91 (texte berbère), enregistre l'expression *almmās n wāsīf* (« milieu de la rivière ») dans l'aire de Lālūt (*ǧabal* Nafūsa) ; S. Chaker, 1983 : 128–129. Pour les vocables *sūf*, *asīf* et *asāfī*, avec la connotation de « cours d'eau » et dans la variante zanātiyya de l'Oued Righ, du Mzab et du *ǧabal* Nafūsa, voir R. Basset, 1893 : 88, 208 ; É. Laoust, 1942 : nº 118, 249–250, « *asif*.- ‹ Rivière, cours d'eau, fleuve › » dans les parlers berbères du Haut Atlas.

221 Ibn ʿAskar, 1977 : 5. Dans al-Tādilī, 1984 : 345, note 72, nous relevons la *nisba* al-Yaṣlūtī qui selon l'éditeur pourrait être une corruption graphique pour *Iṣlūtnī* avec la *ṣād* prononcée comme la *zāy*, relatif aux *ayt* Zlṭn, signifiant littéralement « qui n'ont pas de bagages ».

222 Ibn ʿAskar, 1977 : 17.

223 Ibn ʿAskar, 1977 : 20.

224 Ibn ʿAskar, 1977 : 34.

225 Ibn ʿAskar, 1977 : 36 ; Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 163. Ce groupement tribal avait déjà été signalé au 5ᵉ/XIᵉ siècle par Ibn Ḥayyān, 1965 : 144, *qabīlat Rahūna*, puis au siècle suivant par al-Idrīsī, 1970–1984 : 236 ; *idem*, 1983 : 87/79.

une population composée de Berbères provenant des Rahūna (*aḫlāṭ min Barābir Rahūna*)[226].
* Srīf : groupe tribal parfois relié à un pôle de peuplement précis (*Abū Bakr nazīl madšar al-ḥā'iza min qabīlat Srīf* ; *ǧabal Srīf*)[227].
* Mazgald : nom tribal (*banū Mazgald*)[228].
* Amusnaw : partie du *nasab* d'un personnage appelé Abū ʿUṯmān Saʿīd *Amusnaw* (*šayḫ* et *ṣāliḥ*) qui résidait à Asardūn dans le district (*ḥawz*) de Tādlā[229]. Le nom berbère *Amusnaw* signifie notamment « le savant », le « connaisseur », le « sage ».

En plus des indications antérieures et en guise d'appoint onomastique, on peut offrir quelques noms de personnes appartenant au domaine berbère qui invitent, une fois de plus, l'historien et le linguiste à un exercice de va-et-vient constant entre le berbère et l'arabe. Voici, sans caractère exhaustif, quatre spécimens dignes d'intérêt : Ḫaǧǧū (*ḥāǧǧ* ?), Raysūn (*ra'īs* ?), Aḥmāmūš (*ḥam*/*ḥamām* ?) et Wīsaʿdan (*saʿd* ?)[230]. Certains de ces noms sont dotés de morphèmes exprimant les valeurs affectives et schèmes de formation hypocoristique (*ū*) ainsi que de morphèmes employés comme schème de dérivation expressive ayant souvent la valeur de diminutif (*ū* + *š*)[231].

Dans un autre type de documents, ceux rédigés sous le nom de *tayssa* dans la *zāwiya* d'Aṣṣūl au Tafilalt et daté d'environ 1070/1660, nous relevons quelques noms qui appartiennent au même genre morphologique, c'est-à-dire ceux possédant *u*, *ū* ou *ūš* en fin d'appellation. Nous avons détecté dix noms de famille et chefs de clans dont voici le détail : *ayt* Ḥammu u-Ḥaqqī, Asʿīd u-Raḥḥū (*šayḫ*), *ayt* Raḥḥū u-ʿAlī, *ayt* u-Ḥᵊdiddū (*qabīla*), Raḥḥū Aḥiyyān (*šayḫ*), Asʿīd u-Ḫuya u-Ḫayyi u-Ḥaddu (*šayḫ*), Aʿlī u-Ḥaddū (*šayḫ*), Mummū Amḥammad (*ayt*), Ḫuya Ḥᵊmad Ḥᵊmamūš, *ayt* ʿAmrūš[232]. Ces entités tribales, dans leur en-

226 Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 63.

227 Ibn ʿAskar, 1977 : 37, 86 ; Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 133, 164.

228 Ibn ʿAskar, 1977 : 86.

229 Ibn ʿAskar, 1977 : 95.

230 Ibn ʿAskar, 1977 : 14, 18, 61, 113 ; Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 191, donne la variante arabisée de *Ḥamāmūš*. Dans une même optique onomastique, voir les *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 189, sur la *kunya* d'un certain Abū Ḥaddū al-Kutāmī parmi les seigneurs (*min ru'asā'*) des Zanāta au 4e/Xe siècle. Ajoutons que le nom Wīsaʿdan est également documenté dans Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 274.

231 Sur ces deux morphèmes, voir G.S. Colin, 1999 : 74–75, signale en outre les noms propres Raḥḥo (Raḥḥū > ʿAbd al-Raḥmān), Ḥammo (Ḥammū > Muḥammad), ʿAbbu (ʿAbbū > ʿAbd Allāh), Fəṭṭōš (Faṭṭūš > Fāṭima), etc. ; M. Tidjet, 2011 : 429, 431.

232 L. Mezzine, 1987 : 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114 (texte arabe/berbère), 117, 119, 121, 123, 125,

semble ou représentées par un individu, apparaissent dans un texte qui prétendait mettre en place des accords en vue de rétablir l'ordre social mis à mal au cours de troubles qui secouèrent la région d'Aṣṣūl dans la deuxième moitié du 11e/XVIIe siècle.

2.5.3 *Les porteurs du nom berbère de « Dieu » ou comment* **kūš** *est devenu un vocable péjoratif*

À l'aide de deux biographies compilées dans l'œuvre d'Ibn ʿAskar, il est possible de revenir sur le dossier du nom de « Dieu » en berbère, notamment à travers le mot *kūš*. Nos deux personnages sont le *šayḫ* Raḥḥāl *al-kūš* qui « était noir et avait séjourné à Anmāy dans le district de Marrakech (*al-rağul al-aswad* ; *nazīl Anmāy min ḥawz Marrākuš*) »[233], et ʿAbd Allāh *al-kūš* al-Marrākušī qui était « de Marrakech, de couleur noire, corpulent et obèse (*min ahl Marrākuš* ; *wa-kāna aswad al-lawn, ḍaḫm*^{an} *wa-baṭīn*^{an}) »[234]. Après l'exposition des renseignements, il est remarquable d'apprécier comment le terme *kūš*, qui sert en principe à désigner « Dieu » en berbère, a pu changer de signification et se transformer en un vocable dévalorisant. Comment est-il possible qu'un tel terme ait vu son contenu sémantique passer d'un contexte hautement sacré à celui d'un champ relatif à la couleur de la peau ? Sur ce point, nous allons nous arrêter sur les réflexions proposées par A. Bounfour dans son ouvrage dédié à examiner les caractéristiques de l'écriture hagiologique berbère au Maghreb. Ce dernier chercheur, au moment d'aborder l'examen de l'étymologie du toponyme Marrakech sur la base des travaux d'A. al-Tawfīq, faisait sienne l'idée de ce dernier pour qui le nom dériverait bien d'une structure berbère *amur*/*awmur* et *awakuc* :

> Quant au sens de *amur*/*awmur* c'est la protection ou le sacré. Quant au sens de *awakuc* c'est le nom de dieu chez les Imazighen anciens selon

126, 127 (traduction) ; *ibidem* : 94 (texte arabe/berbère), 97 (traduction), avec une autre mention des *ayt* Ḥᵊdiddu dans un document de *tayssa* de la *zāwiya* d'Aṣṣūl daté de 1055/1645.

233 Ibn ʿAskar, 1977 : 101 ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 56 (*mawḍiʿ yuqālu lahu Anmāy*). Pour une analyse de sa bio-hagiographie en arabe dans Ibn ʿAskar et le récit hagiologique en berbère qui lui a été consacré, voir A. Bounfour, 2005 : 153–159. Indiquons que l'écrivain Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 16, 25, 27, signale le nom *Kūš* b. Kanʿān b. Nāḥ/Ḥām, en parlant des origines des Berbères.

234 Ibn ʿAskar, 1977 : 110–111 ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 114, cite le nom de ʿAbd Allāh b. Masʿūd *al-Kūš* ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 55 (*al-šayḫ* Abū Muḥammad ʿAbd Allāh *al-Kūš*), 91 (*sīdī* ʿAbd Allāh *al-Kūš*). Sur le prénom *Raḥḥāl*, voir A. Bounfour, 2005 : 169.

> Abû Zakaria, al-Wisyânî al-Abâḍî, al-Bakrî [...] et al-Darjînî (*sic*). [...] Le sens étymologique de Marrakech, de ce point de vue, serait la protection de Dieu ou le lieu où sont appliqués les pactes divins que le sens en soit islamique ou dans un sens conforme à la religion des Berghwata ou dans un sens préislamique. [...] La cause qui a présidé à oblitérer le sens de Marrakech est peut-être le fait que le terme *kuc* se trouve dans sa composition car ce dernier fait partie, du point de vue du son et du sens, de ce dont la conscience sunnite veut se débarrasser même par l'oubli[235].

Cette citation d'A. al-Tawfīq, compilée dans l'étude d'A. Bounfour, permet à ce dernier de s'arrêter sur les sens du mot *kūš* dans les diverses variantes du berbère, en dialecte arabe marocain et dans quelques sources écrites. Il arrive ainsi à la conclusion que si le toponyme Marrākuš est bien un lieu exceptionnel dans l'histoire du Maghreb occidental, il n'empêche que

> Le sens de *kuc* a changé probablement sous l'influence de l'islamisation et de la propagation du sunnisme, même si, aujourd'hui, les militants berbéristes essaient de le réhabiliter. La date de ce changement n'est pas connue, mais le terme signifie désormais l'idée de noirceur en berbère et en arabe marocain[236].

En outre, indiquons que les observations d'A. Bounfour font référence à des dictionnaires de berbère susceptibles d'illustrer ses propos et élabore ainsi quelques remarques sur le nom et l'histoire de Marrakech. Il dit, entre autres choses, que la ville a bien été le centre du pouvoir politique mais qu'en aucun cas, on ne peut oublier de mentionner le fait qu'il existe une « isotopie dépréciative du Berbère » dans la mesure où le principal emblème de la sacralité berbère s'est vu relégué dans la « transfiguration négative du nom de Dieu en berbère »[237]. À la lecture des tous ces éléments, il semble évident que la question linguistique revêt une importance capitale qui comporte parfois des composantes qui vont bien au-delà des simples faits et discussions scientifiques.

---

235 A. Bounfour, 2005 : 163–164 ; A. Sebti, 2007 : 288–289, revient sur l'étymologie du nom Marrakech en indiquant que d'après certains écrivains du Moyen Âge (al-Marrākušī, 1968 : 262, 263 ; Ibn Ḫallikān, 1968–1977, VII : 113) la région avait été fréquentée par les bandits et de ce fait, l'attribution du nom *Murrākuš*, *amūr/kūš*, c'est-à-dire être sous la « protection sacrée de Dieu », représenterait ainsi une sorte d'espace protégé. Précisons qu'il nous a été impossible de nous procurer l'article en arabe d'A. al-Tawfīq.

236 A. Bounfour, 2005 : 165.

237 Voir A. Bounfour, 2005: 165–166.

2.6 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, écrivain d'époque moderne et hagiographe du *walī* Abū Īʿazzā

Dans la continuité des nombreuses indications fournies par les hagiographes d'époque médiévale, nous voudrions mettre en relief l'apport non négligeable d'Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, écrivain et soufi maghrébin mort en 1013/1604, c'est-à-dire en pleine époque saʿdienne[238]. Cet érudit nous a laissé une œuvre hagiographique intitulée *Kitāb al-muʿzā fī manāqib al-šayḫ Abī Īʿazzā* ou « Livre du consolé sur les récits bio-hagiographiques du *šayḫ* Abū Īʿazzā ». Ce livre est dédié en grande partie au fameux *walī* de l'Atlas et on y trouve quelques notices diverses et variées sur la langue berbère[239]. Dans les exemples suivants, le lecteur pourra apprécier quelques détails sur la/les variante/s linguistique/s probablement en usage dans des zones précises du Maghreb occidental à la fin du Moyen Âge et au tout début de l'époque moderne.

2.6.1 *Abū Īʿazzā, le saint berbérophone*

La notice offre une nouvelle preuve du phénomène de l'interférence linguistique entre l'arabe et le berbère, et on y observe que le discours est formulé dans deux registres qui nous semblent complémentaires. Voici l'information telle qu'elle apparaît dans le texte :

> Et il leur dit en langue zénète (*bi-l-lisān al-zanātī*) : « le jour ne s'est pas encore levé, le jour ne s'est pas encore levé » (*wār īffū, wār īffū*) ; et quand l'aube pointa, il leva sa tête de son cou et il dit : « le jour s'est levé, le jour s'est levé » (*īffū, īffū*)[240] et dont le sens en langue arabe (*wa-maʿnāhu bi-l-ʿarabiyya*) est : « le jour ne s'est pas encore levé » (*mā zāla mā aṣbaḥa*

---

238 Sur cet auteur et son livre, voir l'Introduction à l'édition d'Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 3–25. Au début du 12e/XVIIIe siècle, cet écrivain est l'objet d'une brève citation par Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 178. V. Loubignac, 1944 : 18–19, évoque brièvement la figure d'Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī comme étant l'auteur du *Kitāb al-muʿzā fī manāqib al-šayḫ Abī Īʿazzā*.

239 Sur la formation et l'histoire des Zanāta, voir *EI*², sub nomine, XI, 2005 : 479–480 (C. Hamès) ; M. b. ʿAmīra, 1984 : 15–46 ; R. Bellil, 2003 : 61–66, surtout pour le sud-ouest du Maghreb central et sur la base de matériaux recueillis dans l'œuvre d'Ibn Ḫaldūn.

240 Ce passage nous semble peu clair car après le verbe berbère *īffū* (« le jour s'est levé »), la traduction arabe donne *mā zāla mā aṣbaḥa al-ṣubḥ*, soit littéralement « le jour ne s'est pas encore levé ». Effet de style de la part de l'auteur ou incompréhension de notre part ? Reconnaissons ici notre incapacité à rendre ce passage plus intelligible. Sur la négation en berbère, voir L. Galand, 1995 : 169–172 ; V. Brugnatelli, 2002a : 169–177 ; M. Kossmann, 2013b : 177–184, sur la négation dans le berbère de Ghadamès (*ak*, *wăl*, *awas*, *wăllas*).

al-ṣubḥ) ; quand l'aube pointa, il dit : « le jour s'est levé, le jour s'est levé » (*aṣbaḥa, aṣbaḥa*)[241].

2.6.2 *Le Maṣmūdien à la mosquée*

Le fragment proposé met en exergue la place de la variante zénète en usage chez les Maṣmūdiens et constitue également un indicateur, selon nous pertinent, de son rang, à savoir celui de *lisān* ou « langue », et non pas *luġa* ou « dialecte ». Mais voyons ce que nous dit l'auteur : « Et me voilà avec un homme maṣmūdien (*bi-rağul maṣmūdī*) debout devant la porte de la mosquée (*bāb al-masğid*) qui me dit en langue zénète (*bi-l-lisān al-zanātī*) [...] »[242]. Il semble clair que dans le cas examiné, l'auteur érigea le zénète au niveau de « langue » et non pas de dialecte. Cela étant, nous ne savons pas si, comme tant d'autres écrivains arabo-musulmans du Moyen Âge, il avait réellement conscience des nuances, voire des différences, que recèle la terminologie consacrée à la désignation des langues comme le berbère.

2.6.3 *L'attente de la pluie bienfaitrice*

De même que dans une notice offerte antérieurement, le texte dont il va être question contient des indices concernant deux niveaux linguistiques à partir desquels il serait utile de se demander quand et comment utilise-t-on tel idiome et quelle est l'idée que l'on veut manifester en arabe ou en berbère ? L'arabe serait-elle la langue religieuse et culturelle ? Et le berbère serait-il le véhicule de transmission des choses et des idées du quotidien, de l'intimité ? Afin que le lecteur puisse discuter et critiquer les observations précédentes, voici le fragment tel qu'il nous est fourni :

> Et il se retrouva en train de supplier en langue zénète (*bi-l-lisān al-zanātī*) : *ay maziġn ay maziġn ad rān anzār anzār* ! ; son sens (*maʿnāhu*) est : « Ô mon hôte, ô mon seigneur ; mon maître, ces seigneurs me demandèrent de faire une prière pour l'obtention de la pluie mais ce n'est pas en mon pouvoir ! » (*yā ḍayfī wa-yā sayyidī wa-mawlāy ha'ula' sādatī ṭalabū minnī an astasqī lahum wa-mā qadarī !*)[243].

---

241 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 116. Voir une notice presque similaire dans al-ʿAzafī, 1989 : 38.

242 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 119, mais la suite du *ductus* est en arabe.

243 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 128, et note 148 dans laquelle l'éditeur propose une lecture tirée d'un autre manuscrit : *amazġīn, amazġīn* au lieu de *ay maziġn, ay maziġn*. Sur cet élément naturel et bienfaisant qu'est *anzār*, voir la *Révélation des énigmes* (lexique

2.6.4 *Informations additionnelles sur la langue berbère dans le* Kitāb al-muʿzā fī manāqib al-šayḫ Abī Īʿazzā

Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, fin connaissseur des campagnes du Maghreb occidental, offre d'autres détails sur la langue et des mots puisés au lexique commun du berbère, c'est-à-dire tout ce qui est en prise directe avec les régions et les communautés rurales. C'est grâce à quelques éléments biographiques de la vie d'Abū Īʿazzā qu'il évoque par exemple un type de montagne puis une espèce de fève de l'Atlas lorsqu'il dit :

> J'ai entendu Abū Īʿazzā dire : « J'ai passé vingt ans dans les monts imposants à Tamlīl qui est le confin de la montagne (*ġīl*) qui se trouve au niveau des *ayt* Madwāl et Damnāt [...]. Puis, je suis descendu vers les côtes, j'y ai passé dix-huit ans ; je n'ai jamais eu de nom sauf celui d'Abū Lagūṭ qui est une plante connue chez le peuple comme la fève *amāzīr* »[244].

Dans un autre passage, l'écrivain donne un terme qui rappelle à l'évidence la forte présence de la langue berbère dans la toponymie. Voici le vocable emprunté au domaine de la géomorphologie de l'Atlas et qui est spécifié de la façon suivante : « Il est parti vers cet endroit (*mawḍiʿ*) appelé Tāzūrūt dans le pays (*bilād*) des Ḥāḥa »[245]. À quelques lustres de distance, un auteur comme Ibn ʿAskar signale une mosquée (*masǧid*), un *ǧāmiʿ* et un cimetière (*ǧabbāna*)

anonyme), 1998 : nº 214, 138 et nº 224, 139, *anẓar* ou « pluie » : R. Basset, 1883 : 300, *anzār*, « pluie » dans le berbère rifain et *amzār*, « pluie » dans l'Oued Righ ; *idem*, 1893 : 83, 234, *anzār* dans la zanātiyya de l'Oued Righ, du Mzab, du *ǧabal* Nafūsa, et *amzār* à Ouargla ; *idem*, 1895 : 105, 156, *anzār*, « pluie » dans le Ouarsenis d'Algérie ; *idem*, 1910 : 17–18 ; P. Provotelle, 1911 : 132, dans le Sened de Tunisie ; J. Lanfry, 1973 : 256, *anaẓar* et *naẓaren* pour « pluie » à Ghadamès ; *EB*, sub voce, VI, 1989 : 795–798 (G. Camps, S. Chaker) ; V. Brugnatelli, 2006 : 152–154. Sur le mot *anzār*, signalons les expressions *amān n anzār*, « eau de pluie » et *tāǧnwīt n anzār*, « nuages de pluie » relevées au *ǧabal* Nafūsa dans Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 37, 39 (texte berbère).

244 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 67, donne le nom toponymique *Tāmilal* qui, selon l'éditeur, serait l'actuel *ayt* Tāmilal dans la région de Damnāt (note 47) ; le terme berbère *amāzīr* aurait aussi le sens de « déchets » (note 55). Voir le récit qui servit de base à notre auteur dans al-Tādilī, 1984 : 217, qui rapporte le toponyme Tīnmal et la *kunya* Abū Wanalkūṭ ; l'écrivain oriental Ibn al-ʿImād, 1986–1995, VI : 118, cite l'endroit sous la forme *ǧabal Tīnmall*.

245 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 272, 273, 274. Sur cette tribu, voir Ibn ʿIḏārī, 1985 : 311, 316, 317 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 129 (*qabāʾil Ḥāḥa*) ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 297. Rappelons ici que la forme arabisée du nom tribal dérive du berbère Iḥāḥān (احاحان) ; voir une anecdote dans laquelle le nom est cité en berbère du Tazerwalt sous la forme Iḥaḥan (H. Stroomer, 2002 : nº 46, 252/253).

dans un endroit appelé Tāzrūt, sans doute dans le Rif[246]. À propos du toponyme examiné, précisons que le géographe arabo-musulman al-Muqaddasī mentionne déjà au 4e/xe siècle un site répondant au nom de Tāzrūt et « dépendant des villes de Siǧilmāssa (*wa-lahā min al-mudun* [...] *Tāzrūt*) »[247]. Le vocable berbère est par ailleurs bien connu des sources médiévales maghrébines et il contient le sens général de « petit rocher »[248]. Enfin, signalons qu'au 7e/xiiie siècle, al-Bādisī mentionne un *ḥiṣn Tāzrūt* dans le Rif. Ce lieu avait servi de refuge aux *banū* ʿĪsā quand ces derniers furent attaqués sur leur territoire (*min bilād banī ʿĪsā*) par des tribus (*qabāʾil*) sans doute arabes[249].

Enfin, on ajoutera une notice qui met une fois de plus en relief la méconnaissance de la langue arabe du saint berbère Abū Īʿazzā. Cette ignorance de la *ʿarabiyya* a même fait dire à quelques contemporains méprisants et jaloux que notre personnage était illettré mais seul, semble-t-il, al-ʿAzafī aurait contesté cette assertion[250]. L'information que nous donnons, même si elle est quelque peu stéréotypée en ce qui concerne le fameux *walī* de l'Atlas n'en est pas moins intéressante car elle a le mérite d'indiquer que notre homme devait, semble-t-il, toujours être accompagné d'un traducteur afin de se faire comprendre. Voici une partie du fragment tel qu'il nous a été transmis :

---

246 Ibn ʿAskar, 1977 : 19.

247 Al-Muqaddasī, 1906 : 57 ; *idem*, 1950 : 6/7.

248 Sur le toponyme *Tāzrūt*/*Tāzūrūt*, voir quelques occurrences dans Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, i : 149 ; *al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1970 : 74, 99, 100, 102, 105, 107, 109, 110, 116, 117, 120, 134, 135, 137, 138, sur le toponyme *Tāzrūt* au Maghreb central ; Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 498, 32, *āzrū*, « roche » ; la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 93, 63, *aẓru*, « pierre » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 143, 133 ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 37, 59 (texte berbère), *almmās n azrū* ou « milieu du rocher » dans le *ǧabal* Nafūsa. Voir P.-L. Cambuzat, 1986, ii : 214–216, sur Tāzrūt dans la région de Mīla, à l'est de l'actuelle Algérie ; R. Basset, 1893 : 88, *azrū*, « rocher » dans le *ǧabal* Nafūsa ; *idem*, 1895 : 104, 125, 126, *azrū* (pl. *īzarā*), la « pierre » dans le Ouarsenis (Algérie) ; É. Laoust, 1942 : nº 46, 231, sur le mot *aẓṛu* dans la toponymie du Haut Atlas ; M. El Fasi, 1984 : 21, dans la toponymie marocaine ; H. Claudot-Hawad, 1996 : 227–228, mentionne un site Azeru dans la limite nord de l'Aïr ; R. Bellil, 2003 : 360, cite un micro-toponyme *Azrū* dans le Gourara (Algérie) ; Y. Benhima, 2008 : 200 (Tazrūt au nord de la plaine de Dukkāla) ; M.A. Haddadou, 2011 : 16, signale un toponyme « Azru n Ṭhor, ‹ le pic de la prière de l'après-midi › » dans l'actuelle Kabylie ; M. Yeou, 2011 : 140, relève le vocable *iẓerwan* comme élément toponymique figuiguien qui contient le sens de « jardins qui se trouvent aux environs et au pied du talus ou falaise divisant le plateau de Figuig en deux paliers topographiques » ; H. Kitouni, 2013 : 53, croit reconnaître dans le Tāzrūt de la zone de Mīla la localité de Kāf Tāzrūt comme possible lieu de refuge du *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh ; M. Talbi, 1968 : 607, 620, 630–632, sur le site à l'époque aghlabide.

249 Al-Bādisī, 1993 : 57–58.

250 Al-ʿAzafī, 1989 : 77 et ss.

> Il a dit : j'étais chez le *šayḫ* Abū Īʿazzā et il était malade ; je lui ai fourni le dessein de ma visite et je lui ai dit : « je reste avec toi ! » ; l'interprète (*al-turǧumān*) m'a répondu à son sujet qu'il n'était pas habile en langue arabe (*kāna lā yuḥsinu al-lisān al-ʿarabī*) ; « va dans ta famille et lorsque tu l'auras vue, reviens vers moi »[251].

En guise de complément documentaire à la notice antérieure, rappelons qu'al-Tādilī avait compilé une histoire similaire mais avec quelques nuances. L'information en question, que nous offrons dans une version plus longue, est incrustée dans la biographie consacrée au fils du saint de l'Atlas, c'est-à-dire Abū ʿAlī Īʿazzā b. *al-šayḫ* Abī Īʿazzā Yalanūr b. Maymūn. Ce dernier, compagnon de son père (*min aṣḥāb al-šayḫ sīdī Abī Īʿazzā*), avait également été considéré comme un saint pieux (*al-walī al-ṣāliḥ*) par l'écrivain Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī[252]. Cela étant, les détails qui nous intéressent ici confirment, une fois de plus, le fait qu'Abū Īʿazzā méconnaissait la langue arabe dans la mesure où il est toujours question d'un interprète qui était chargé d'assurer les traductions du berbère vers l'arabe et vice-versa. Voici le passage que nous a fourni al-Tādilī et dont l'un des deux protagonistes est son fils Abū ʿAlī :

> J'ai rendu visite à Abū Īʿazzā à Īrūǧǧān et je l'ai trouvé malade ; je lui dis : « je reste avec toi » ; l'interprète (*al-turǧumān*) m'a dit : « va dans ta famille et lorsque tu l'auras vue, reviens vers moi » ; lorsque j'arrivai à Fès, son envoyé vint m'appeler ; je m'en allais et le trouvais guéri de sa maladie ; chez lui, il y avait un taureau noir qui s'approchait d'Abū Īʿazzā en léchant son corps avec sa langue, et Abū Īʿazzā le caressait avec sa main en disant : « quel taureau que celui-là ! Et quelle nourriture on en fera ! ». Et il répétait ces paroles dont je ne comprenais pas le sens (*wa-huwa yuʿīdu al-kalām wa-anā lā afhamu maʿnāhu*)[253].

2.7 La berbérisation du lexique arabe dans les sources hagiographiques et autres textes arabo-musulmans du Moyen Âge

Langue arabe et langue berbère ont coexisté sur les mêmes espaces durant des siècles, et pour cela on ne s'étonnera pas de relever un certain nombre d'emprunts lexicaux. Pour autant que l'on sache, les premiers contacts des diverses variantes du berbère avec l'arabe ne datent pas du milieu du second

251 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 123.
252 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 179.
253 Al-Tādilī, 1984 : 231.

millénaire car, dès les débuts de l'islamisation du nord de l'Afrique quelques prémices de l'arabisation culturelle étaient déjà en place[254]. En outre, on rappellera que si le berbère a largement emprunté dans le domaine lexical de l'arabe, langue de la religion, de la culture écrite, etc., l'arabe dialectal, notamment celui en usage au Maghreb occidental, a également opéré des emprunts au berbère comme par exemple dans les cas suivants : *lūs* = « beau frère » ; *lūsa* = « belle sœur » ; *ẓīẓūn* = « muet » ; *zəkrūn* = « verrou » ; *sārūt* = « clef » ; et un spécimen de possible réemprunt avec le terme arabe dialectal *tāmāra* = « peine, difficulté » du berbère *s-tamara* « difficilement » provenant peut-être de l'arabe classique *mārāra* ou « amertume »[255].

Il y a un peu plus d'un siècle et demi, en 1857, l'orientaliste Joseph Toussaint Reinaud eut à faire, pour le compte de la *Société asiatique* de Paris, le rapport d'un ouvrage signé par le berbérisant Adolphe Hanoteau. Ce livre, qui allait consacrer au succès son signataire, mettait déjà en relief le phénomène de l'emprunt du berbère à l'arabe et inversement. En effet, le rapporteur soulignait ce fait documenté de la manière suivante :

> Quelquefois le mot arabe a été accommodé au système berber, au moyen de certaines lettres placées au commencement et à la fin. On a vu que *tamenkrant* était le féminin régulier de *amekran*. Les berbers font aussi de *amrar* ou vieillard *thamrarth* ou vieille. Or, ils appliquent le même procédé aux mots arabes et de *medyné* ou ville, ils font *temdint*, de même que de *salat* ou prière, ils font *thazallith*[256].

C'est donc l'année suivante, en 1858, que la grammaire kabyle d'A. Hanoteau voit le jour et marquera sans nul doute un avant et un après dans la recherche en linguistique berbère. Mais si l'ouvrage du linguiste est avant tout une description, relativement détaillée, des principaux traits morphologiques et phonologiques du kabyle, il n'empêche qu'il s'intéresse aussi aux contextes historiques et géographiques d'apparition de la langue. Il y a des observations sur la question de l'emprunt linguistique qui sont faites notamment par rapport à l'arabe qui est perçu comme une sorte d'envahisseur du domaine ber-

254 À propos du phénomène de l'emprunt entre l'arabe et le berbère, voir les observations de K. Versteegh, 2001 : 481–482.

255 S. Lévy, 1996 : 130–135, sur quelques modalités de l'emprunt linguistique au Maroc.

256 J.T. Reinaud, 1857 : 9. L'ouvrage d'A. Hanoteau s'intitule *Essai de grammaire kabyle, renfermant les principes du langage parlé par les populations du versant nord du Jurjura et spécialement par les Igaouaouen ou Zouaoua, suivi de notes et d'une notice sur quelques inscriptions en caractères dits Tifinar' et en langue Tamacher't*, et il a été publié pour la première fois à Alger chez Bastide en 1858.

bère mais tout en relativisant le phénomène. Voyons dès à présent ce que disait A. Hanoteau à ce propos :

> L'isolement dans lequel ont vécu les tribus berbères suffirait, à lui seul, pour expliquer les premières {différences dans les vocabulaires des variantes berbères}. Dans toutes les langues, on trouve souvent deux ou plusieurs mots pour exprimer la même pensée ou désigner le même objet. Il n'est donc pas extraordinaire que telle expression ait prévalu au Maroc, par exemple, tandis que dans la Kabylie du Jurjura elle soit tombée en désuétude et ait été remplacée par un synonyme. Mais ce qui a contribué surtout à porter la confusion dans les vocabulaires, c'est l'introduction des mots arabes. La langue berbère se prête à ces néologismes avec une facilité extrême, et certaines tribus en ont abusé au point de la défigurer et de la rendre inintelligible pour celles qui se sont montrées plus sobres d'emprunts à l'idiome de leurs voisins. Chez quelques populations, l'arabe a même remplacé complètement la langue primitive [...]. L'envahissement de l'idiome arabe aurait pu devenir la cause d'altérations plus graves. Heureusement, les Berbers, tout en donnant accès dans leur vocabulaire aux radicaux étrangers, ont respecté leur grammaire et ont appliqué, en général, ses règles aux mots qu'ils empruntaient. Leur langue est ainsi restée à peu près intacte, dans sa stucture générale et ses formes essentielles. Le même phénomène s'observe pour la langue turque qui, tartare par sa grammaire, a composé en grande partie son dictionnaire de mots arabes et persans[257].

Autour des années 1868–1869, l'arabisant Auguste Cherbonneau avait publié des travaux sur l'arabe dialectal d'Algérie, plus particulièrement dans la variante régionale du Constantinois grâce à un séjour de neuf ans dans la contrée. Les résultats de sa longue résidence constantinoise mirent en relief de nombreux matériaux dont quelques mots arabes qui avaient été berbérisés comme dans les trois exemples suivants : *taslamīt* : « pureté des sentiments chez les musulmans » (forme berbérisée dérivée de l'arabe *aslama*)[258] ; *taḥrāmīt* : « propension au mal, pendant à faire le mal » (féminin berbère dérivé du mot *ḥarām*)[259] ; *tīhūdīt* : « manière d'agir particulière des juifs » (féminin berbère dérivé de l'adjectif *yahūdī*)[260]. Au sujet du dernier exemple, on prendra la li-

257 Dans A. Hanoteau, 1906 : XII-XIII.
258 A. Cherbonneau, 1869 : 289.
259 A. Cherbonneau, 1868 : 72 ; *idem*, 1869 : 289.
260 A. Cherbonneau, 1868 : 72 ; *idem*, 1869 : 289.

berté de signaler qu'il existe le mot berbère *uday* équivalent du qualificatif culturel « hébreu » et contenant également la connotation péjorative de « lâcheté ». Selon V. Brugnatelli, ce vocable serait passé au berbère à travers le latin *ieudaeus* alors qu'un chercheur comme A. de Calassanti Motylinski y avait vu un mot dérivé de l'arabe *yahūdī*, « juif »[261]. Dans la continuité des données offertes, signalons qu'à Māssa et à Tāzarwālt au début du 13ᵉ/XIXᵉ siècle, on trouvait un lieu appelé « quartier des juifs (*lmallāḥ w wudāyn*) »[262]. Enfin, on indiquera que Jean Delheure recueillit un proverbe ouarglien qui mettait en relief le mot *uday* (« le juif ») : « Enlève-le au musulman et donne-le au juif (*kkəs-as i iməsləm, tušd-as i uday*) »[263].

Un demi-siècle plus tard, en 1906, le berbérisant R. Basset signalait à son tour quelques traits linguistiques de l'emprunt du berbère à l'arabe. Pour cela, il avait illustré son propos en donnant des termes connus comme *ṯazāllīṯ*, construit sur l'arabe *ṣalāt* ; *tamezgīdā* (pl. *timezgīdīwīn*), mot calqué sur l'arabe *masǧid* ; *tamdīnt*/*tamḏīnt* (pl. *timḏīnīn*)[264], vocable bâti sur l'arabe *madīna*, puis en ayant ajouté le démonstratif *tā-* du féminin et élaboré leur pluriel selon les règles grammaticales du berbère. En outre, il s'était posé la question de savoir quels pouvaient être les mots issus du stock arabo-musulman passés dans le lexique berbère à une époque ancienne, et il disait donc qu'il y

261 V. Brugnatelli, 2008b : 47–48 ; A. de Calassanti Motylinski, 1904 : 128. Voir d'autres exemples de berbérisation du lexique commun arabe dans Brāhīm u-Slīmān a-Šammāẖī, 2004 : 35 (texte berbère) *tašraqīt*, « l'orientale », 61 (texte berbère), *taqdīmat*, « la vieille ».

262 Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 32, 44 (texte berbère)/15, 20 (traduction) ; H. Stroomer, 2002 : nº 15, 104/105, 122/123, sur les termes *uday* (« Jew »), *wudayn* (« Jews ») et *lmllaḥ* (« Jews' quarter ») dans une histoire intitulée *Lqiṣt n sin ifrxan lli ššan ul d ugayyu n yan ugḍiḍ d Ghalya bnt Manṣur* ou « L'histoire de deux garçons qui avaient mangé le cœur et le tête d'un oiseau, et au sujet de Ghalya fille de Mansur ». À propos de l'étymologie et l'histoire de *məllāḥ* au Maghreb occidental, voir S. Lévy, 1992 : 42–44, 47.

263 Le proverbe a été compilé dans J. Delheure, 1990 : 113. Il est intéressant de noter qu'A. Hanoteau, 1906 : 357, note 5, donne le mot mozabite *abjouki* (pl. *ibjak*) pour désigner le juif.

264 Ce mot est bien signalé dans le Ouarsenis (Algérie) par le même R. Basset, 1895 : 115, alors que S. Guth, 2012 : 149, relève *ṯamdin* (pl. *ṯiməddan*) en berbère rifain. Sur la formation du féminin par l'adjonction de deux *t* autour du mot masculin, dont l'un est préfixé et l'autre est suffixé, voir M. Imarazene, 2006 : 139–140 ; M. Kossmann, 2013b : 19–20, sur le féminin à Ghadamès. Cette structure est également présente dans le berbère de Ghadamès selon A. de Calassanti Motylinski, 1904 : 9–10, 14–15, que l'on comparera avec les formules *lamdīnat Tārūdant* et *lamdīnat Tīznīt* relevées dans Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 54, 72 (texte berbère)/24, 31 (traduction) pour le Souss dans la première moitié du 13ᵉ/XIXᵉ siècle.

avait deux groupes de mots ayant subi des modifications plus ou moins importantes :

> Quand on observe les mots arabes qui ont passé dans les divers dialectes berbères, on reconnait aisément qu'on peut les ranger en deux classes. La première comprend ceux qui sont entièrement berbérisés c'est-à-dire qui ont adopté les formes régulières berbères, en tenant compte des modifications phonétiques particulières à chaque dialecte : un trait bien marqué est la suppression de l'article arabe : le féminin arabe est remplacé par un féminin de forme berbère. […] Les pluriels sont formés également suivant les règles de la grammaire berbère. […] Dans la seconde classe, au contraire, les mots ont gardé leur physionomie arabe : le seul changement provient des modifications phonétiques. […] Sans aborder une étude d'une grande importance et qui est encore à faire, celle de l'influence de l'arabe sur les dialectes berbères, on peut se demander d'où provient cette différence entre les deux catégories de mots empruntés. Pour mon compte, en l'absence des textes datés, je ne vois qu'une seule explication : les mots qui se sont entièrement berbérisés ont passé en berbère à une époque plus ancienne ; les autres, qui ont gardé leur apparence arabe, à une époque plus moderne. Les premiers étant plus rares, ont été plus facilement assimilés ; les seconds, plus nombreux, ont été adoptés dans des conditions qui expliquent le maintien de leur forme arabe[265].

À partir des exemples tirés des travaux d'A. Cherbonneau, de R. Basset et d'autres spécialistes, nous allons procéder à une brève remontée dans le temps afin d'examiner la question des emprunts du berbère à l'arabe à la lumière de quelques informations glanées dans les textes arabes médiévaux et d'époque moderne. Précisons une fois de plus que notre propos se limite simplement à fournir des matériaux de formes lexicales hybrides pour être ensuite mis à profit par les linguistes-berbérisants s'ils les jugent utiles.

---

265 R. Basset, 1906 : 439–440, 441. Signalons qu'à partir de la version berbère de la *Mudawwana* d'Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī, O. Ould-Braham, 2008 : 63, 65, livre des phrases construites à partir de la racine arabe *ṣalā* qui sont *aḏwisi yatzalla îmanis*, « Celui qui prie tout seul », *tizilla anyiḍ*, « Les prières de la nuit », *atazalliṯ anwuḏ yaqqiman*, « La prière de celui qui est malade » et *tazallit anûnanarzûf*, « La prière du voyageur » ; *idem*, 2009 : 14, relève dans le même texte de la *Mudawwana* des formes verbales berbères provenant de l'arabe comme *xeddmen*, « ils travaillent », *ḥlalenṯ*, « ils sont licites », *ḥermenṯ*, « ils sont illicites » ; É. Laoust, 1920 : 241, « *taẓåḷḷit waman*, prière pour conjurer la sécheresse », « *taẓåḷḷit n-unzar*, prière de la pluie », dans certains parlers berbères du Maroc.

En guise de guide sommaire concernant notre démarche, nous voudrions avertir le lecteur que nous nous sommes concentrés sur le phénomène de l'emprunt lexical. Cette formulation correspond en principe à un emprunt intégral (forme et sens) ou partiel (forme ou sens exclusivement) d'une unité lexicale étrangère. L'emprunt lexical porte principalement sur le mot, dans sa relation sens-forme. Cette particularité le différencie des autres types que sont l'emprunt syntaxique et l'emprunt phonétique[266]. Cela dit, nous allons nous centrer sur quelques spécimens d'emprunt hybride qui recèlent une espèce d'imitation de sens mais dont la forme est partiellement calquée, avec parfois des modifications phonétiques dues au passage de l'arabe au berbère.

2.7.1 *L'emprunt dans les domaines de la toponymie, l'anthroponymie et la topographie*

Dans un registre historiographique pris à la géographie, on trouve quelques occurrences de vocables arabes ayant subi une berbérisation. C'est notamment le cas du géographe al-Bakrī qui a noté quelques termes. Dans des pages consacrées au Maghreb occidental, plus exactement aux plaines atlantiques, il y a un lieu répondant au nom de Tiḥammāmīn qui se trouve sur la route allant de Siǧilmāssa à Aġmāt (« De Siǧilmāssa à Tiḥammāmīn, il y a deux jours »)[267]. Ce nom est construit à partir d'une base morphologique arabe, *ḥammām* (« bain ») puis s'est vu accompagné par une particule structurelle (*ti-*) et phonétique avec l'ajout d'un pluriel en *īn*. À propos de ce dernier terme, il serait intéressant de signaler les observations faites par l'infatigable explorateur et berbérisant du XIXe siècle, É. Masqueray, qui avait sillonné de nombreuses contrées berbérophones d'Algérie, notamment l'Aurès et le Mzab[268]. C'est au cours d'une de ses missions, dans la région d'Oued Tâga en plein pays auréssien, qu'il recense le nom d'une petite plaine appelée Tāḥammāmt et à propos duquel il indique la chose suivante : « *Tâhammâmt*, la chaude. — Je remarquerai à ce propos qu'en

266 Sur l'emprunt dans le domaine berbère, voir par exemple A. Boukous, 1989 : 5–8 ; L. Galand, 2010 : 142–145 ; M. Ameur, 2011 : 565–567 ; M. Chtatou, 1997 : 104–114, sur les modalités de berbérisation de l'arabe marocain (phonétique, phonologie, morphologie) ; J. Aguadé, P. Behnstedt, 2006 : 289–293, sur le berbère en contact avec l'arabe, notamment dans sa variante dialectale marocaine ; A. El Aissati, 2006 : 293–298 ; M. Kossmann, 2008 : 54–60 ; M. Tilmatine, 2011 : 1008–1009 ; M. Kossmann, 2013b : 40–41, sur les emprunts du berbère à l'arabe dans la région de Ghadamès.

267 Al-Bakrī, 1965 : 152/290. Voir S. Chaker, 1981 : 43.

268 Sur l'Aurès et les Zībān de Biskra vus au prisme de l'ibadisme médiéval, voir A. Amara, 2012 : 118–125, fournissant quelques anthroponymes et toponymes arabo-berbères ; M. Côte, 2012 : 14, 18, 76, 78, 142, 149, 154, 192, 208, étudie les terroirs et les territoires de cette région présaharienne dans une optique géographique.

berbère châwi, lorsqu'un mot est destiné à caractériser un lieu, il prend le plus souvent la forme féminine… »[269]. Enfin, signalons que selon les résultats de fouilles archéologiques faites au tout début du XXe siècle, il semble qu'il existait aussi un site répondant au nom de Tiḥammāmīn en Algérie. Ce lieu est localisé non loin de la commune de Mektara (actuelle *wilāya* de Bordj-Bou-Arreridj), entre l'oued Zlatine, à l'est et l'oued Chelkhane, à l'ouest. Nous savons qu'autour de l'année 1903, une enceinte longue de plus d'un kilomètre avait été mise au jour à l'issue d'une intervention archéologique[270]. En plus des informations offertes par les textes arabes et les travaux d'É. Masqueray, ajoutons les observations de Pierre Morizot sur le village en question précisant que « Tahammamet est la transcription berbère de l'arabe ‹ hammam ›. Certaines traditions en font l'une des résidences de la Kahena »[271].

Dans un ordre d'idées presque identique, il est également intéressant de noter l'existence de noms de lieux formés à partir de *nisba*-s. C'est le cas, parmi bien d'autres, du toponyme nafūsien Tārūmīt (*tā* + *rūmī* + *t* = « celle de la chrétienne ») dont la morphologie rappelle celle de Tāḥammāmt[272]. À propos du nom Tārūmīt, signalons qu'au 8e/XIVe siècle, Ibn Ḫaldūn évoquait déjà la qualité des enseignements du savant ʿAlī b. Muḥammad b. Tārūmīt, considéré comme le « cheikh des Haskūra » (*šayḫ al-Hasākira*) et qui finit par établir sa résidence à Fès[273]. Notons en plus, et en étroite relation avec le traitement du nom Tārūmīt, que dans un texte tardif du début du 13e/XIXe siècle composé dans la région de Māssa, on recueille le mot Urumīn (« les chrétiens ») associé au terme Udāyn (« les juifs »). Ces faits sont insérés dans le cadre d'un ouvrage composé par le *šayḫ* Sīdī Ḥmād u-Mūḥāmmād *mawlāy bin*-Nāṣir en langue

269 Voir le détail des observations d'É. Masqueray, 1876 : 454, 455, 456, 457, 464, 465 ; É. Laoust, 1920 : 138, « *taḥammamt*, petit bain » dans les parlers berbères du Maroc ; sur la particule berbère *tā* qui, dans certains cas précis, adjointe comme affixe à un substantif, peut être considérée comme le féminin du pronom démonstratif, voir E. Lipiński, 2001 : 312.

270 Ces données sont fournies par P.-L. Cambuzat, 1986, II : 226–228, à partir des résultats de fouilles archéologiques d'A. Robert publiés dans le *Recueil de notices et mémoires de la société archéologique de Constantine*. Signalons au passage qu'il nous a été impossible de consulter directement la revue mentionnée.

271 Voir P. Morizot, 1997 : 125–127, fig. 111, 112, 113.

272 Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 45 (texte berbère) ; Général Faidherbe, 1877 : 29, 40, 41, 43, *iourmi* (pl. *iourmin*), « européen » ; *ibidem* : 69, *ormi*, « chrétien » dans le zénaga du Sénégal ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 142, 254, *ikūfār*, « chrétiens » et « infidèles » dans le dialecte touareg de l'Ahaggar ; É. Laoust, 1920 : 422, « *tarumit*, figue de Barbarie » dans les variantes berbères du Maroc.

273 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2003 : 22, 36 ; Ibn Abī Zarʿ, 1973 : 391 (*ašyāḫ al-Hasākira*). Sur ʿAlī b. Muḥammad b. Tārūmīt, voir Ḥ. Asgān, 2004 : 107 ; M. Kably, 1986 : 121, note 3, sur ʿAlī b. Tārūmīt.

berbère (*lktāb nas s tamāzīġt*), intitulé *lktāb amāzīġ* et consacré aux obligations, à la *sunna* et aux choses licites et illicites[274]. Finalement, on ajoutera à ce tableau, une mention du nom Tārūmīt en tant qu'ethno-toponyme. Cette donnée a été relevée dans la relation historique de Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī sur les routes et les forteresses du *ǧabal* Nafūsa (fin du 13e/XIXe siècle), et elle se trouve intégrée dans le « chapitre sur le territoire de Tārūmīt », soit *Lfaṣl dī tāmūrṭ n Tārūmīt* en berbère oriental[275].

À l'ensemble des éléments précédents, on rappellera une information prise au domaine mauritanien sur la base d'une source tardive. En effet, grâce au savant Āmḥammad b. Aḥmad Yūrah al-Daymānī (*ob.* 1340/1922), on relève dans son ouvrage consacré aux noms de puits et à leur localisation, un détail intéressant incrusté dans la seconde partie du toponyme Tin warmī. Il pourrait s'agir d'une forme berbérisée de la *nisba* ethnique *rūmī* qui correspondrait alors à l'adjectif « chrétien » : « Tin warmī, en langue berbère, son origine est *tin u'rmih* ou le puits du Chrétien (*Tin warmī, aṣluhā bi-l-barbariyya tin u'rmih ay al-bi'r al-naṣrānī*) »[276]. L'auteur de l'écrit en question avait dès son introduction averti le lecteur que l'un de ses objectifs consistait à livrer les explications des noms de puits en berbère :

> Je devais donc composer un ouvrage, donnant l'explication des noms berbères des puits (*taʿrīb asmāʾ al-barbarī min al-ābār*) puis de prévenir le lecteur qu'en langue berbère, les genres masculin et féminin ont des formes spécifiques les distinguant clairement : « sachez donc, ô interlocuteur élevé et maître respecté, qu'en langue berbère, le masculin commence par *alif* et le féminin commence par *tāʾ* » (*kull muḏakkar min al-barbariyya awwaluhu alif, wa-kull mu'annaṯ awwaluhu tāʾ*)[277].

À tout ce qui a été exposé antérieurement, on ajoutera une mention du nom Tāḫīrat (*tā* + *ḫīra*/*ḫayra* + *t*). Cette appellation, construite à partir du vocable arabe féminin *ḫayra* et donnée à une femme qui vécut au 4e/Xe siècle au Maghreb, correspondait à celle que l'on attribuait à l'épouse d'Abū Yazīd Maḫlad b.

---

274 Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 52 (texte berbère)/24 (traduction). L'expression *lktāb amāzīġ* semble être une formule utilisée au Maghreb occidental pour désigner les compositions écrites en langue berbère ; Aḥmad b. Muḥammad b. Dāwūd al-Ǧazūlī al-Tamullī al-Haštūkī (*ob.* après 1096/1685) indique que les ʿAkākiza du *ǧabal* Fazāz appelaient les autres musulmans du nom d'Irumiyan dans une relation de voyage effectué de Taġāzā à Siǧilmāssa dans la seconde moitié du 11e/XVIIe siècle (L. Mezzine, 1996 : 227).

275 Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 45 (texte berbère).

276 Āmḥammad b. Aḥmad Yūrah al-Daymānī, 1991 : 59/39–40.

277 Āmḥammad b. Aḥmad Yūrah al-Daymānī, 1991 : 24/13, 25/14.

Kaydād, le fameux rebelle qui défia l'autorité des Fatimides. La dénomination Tāḫīrat pourrait, à notre avis, signifier littéralement « celle de la meilleure/l'excellente »[278].

En étroite connexion avec les premiers éléments onomastiques exposés sur les emprunts du berbère à l'arabe, on notera un autre exemple d'imitation morphologique pris à la région orientale du Maghreb. Il s'agit du nom de lieu Tīkarawān, correspondant à une localité située au nord de la ville de Kairouan. Cette appellation pourrait ainsi contenir la signification approximative de « l'endroit de la caravane » si l'on admet comme plausible la construction : *tī* + *karawān*. Le fragment examiné apparaît dans un épisode dont le protagoniste central n'est autre que ʿUqba b. Nāfiʿ. Ce dernier, alors qu'il faisait un *duʿāʾ* sur Kairouan qu'il peupla au cours de sa deuxième campagne militaire, aurait détruit le site de Tīkarawān qui avait été pris par Abū l-Muhāǧir Dīnār et était, semble-t-il, identique à Kairouan[279].

Dans la géographie d'al-Bakrī, nous avons relevé trois toponymes situés dans l'ouest de l'actuelle Algérie qui semblent être des noms de lieux hybrides, c'est-à-dire formés à partir d'un élément berbère et d'un terme arabe. Nous en voulons pour exemple les cas de Tāġarībat (*tā* + *ġarība* + *t* = « celle de l'extraordinaire » ?), la *qarya* de Tānsālamat (*tā* + *n* + *sālama* + *t* = « celle de la saine » ?) et le *ḥiṣn* de Tānkaramat (*tā* + *n* + *karama* + *t* = « celle de la généreuse ?)[280]. Cependant, pour être en mesure de confirmer définitivement le fait proposé d'une berbérisation des noms arabes, il faudrait disposer de renseignements supplémentaires. Mais on peut raisonnablement penser que nous nous trouvons dans le domaine de la récupération par le berbère d'une toponymie en principe d'origine arabe. Pour le troisième toponyme, notons qu'il est bien documenté chez Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī qui signale qu'il était situé en bordure des forteresses de Tlémcen (*ḥiṣn ʿalā l-sāḥil ḥuṣūn Tilimsān*)[281].

Non loin de la région de Nadrūma (actuelle Nédroma)[282], nous trouvons le toponyme Tābaḥrīt qui est également le calque sémantique d'un démonstratif

278 Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 31. Sur Abū Yazīd Maḫlad b. Kaydād, voir M.S. Ṭaqqūš, 2007 : 120–126, 134–141, sur ses activités au Maghreb central et oriental ; V. Prevost, 2008b : 134–146, se basant sur les principales sources arabes médiévales.

279 Abū l-ʿArab al-Qayrawānī, 1985 : 57 (تيكروان).

280 Al-Bakrī, 1965 : 66/137, 71/146, 79/160. Sur ces trois sites, voir L. Golvin, 1957 : 86, 88 ; M. Forstner, 1979 : 244, 269, 270.

281 Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 128.

282 Sur le site de Nadrūma, voir Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 135 (*madīna ḥasana*) ; Ibn ʿIḏārī, 1983 : 100 (*Nadrūma bilād Kūmiya*) ; *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 77 ; Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 200, 209, 210, 219, 241, 242 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 576 (*madīna*) ;

avec un substantif arabe de la forme *tā* + *baḥrī* + *t*, littéralement « celle de la mer » : « De Tāfarkanīt jusqu'au fort (*ḥiṣn*) de Tābaḥrīt, il y a huit milles ; c'est un fort solidement construit, habité et pourvu d'un port fréquenté (*wa-huwa ḥiṣn ḥaṣīn ḥasan ʿāmir ahl wa-lahu marsā maqṣūd*) »[283]. Il s'agirait donc d'un terme adjectivé signifiant littéralement « celle de la mer », voire « maritime »[284]. En plus des données fournies par le géographe al-Idrīsī, on indiquera qu'au XVIIIe siècle, Louis de Chénier, consul général de France à Salé, s'était intéressé aux langues arabe et berbère. Sa curiosité de philologue amateur mais passionné par ses découvertes engendra la publication d'un ouvrage saisissant intitulé *Recherches sur l'Histoire des Maures* et dans lequel on puise une quarantaine de mots pris aux deux principales variantes linguistiques du centre et du sud du Maroc, à savoir le tamāzīġt et le tašalḥīt. Entre autres termes recensés, nous trouvons le vocable *baar* dans les deux variantes, soit *lbḥr* dans les deux variétés indiquées. Le consul français répertoria également deux autres mots empruntés à l'arabe comme *dunyā* (« monde »)/*dounit* dans les deux variantes (*ddunit̠* en tamāzīġt et *ddunit* en tašalḥīt) et *Allāh* (« Dieu »), Allah-Rabbi dans les deux parlers (Allah-*rəbbi* en tamāzīġt et Allah-*ṛbbi* en tašalḥīt)[285].

Tout cela étant, on rappellera que le mot Tābaḥrīt doit être également mis en connexion morphologique avec le vocable arabe *buḥayra* (« étang, étendue d'eau »), et sur ce point, ajoutons que ʿA.Ṣ. Azāykū avait donné d'autres occurrences de la base arabe reprise sur une formule berbère : *lbḥr*, *lbḥira*, *tubḥirt*[286]. Jacques Lanfry, quant à lui, signale le mot *lebḥurāt* (« mer ») dans la région de Ghadamès et V. Brugnatelli relève le terme *abeḥri* dans la littérature kabyle

al-Zarkašī, 1998 : 169 (*balad Nadrūma*) ; Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, II : 136 (*aʿmāl Nadrūma*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 151 ; Abū Rās al-Nāṣir, 2005 : 108 ; *idem*, 2008 : 21, 90. Pour Nadrūma à l'époque des Abd al-Wadides, voir quelques éléments dans H. Kurio, 1973 : 19, 27, 55, 85, 86, 108, 112 ; M. Forstner, 1979 : 270, 276–278 (311 et carte) ; A. Siraj, 1992 : 929, sur *Nedroma* dans la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain (XVIe siècle).

283 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 534 : *idem*, 1983 : 190/173, ainsi que les données fournies par al-Bakrī, 1965 : 87/176, 88/177 et Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 127 (*madīna*) ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 135, parle de *madīnat Tamaġrīt* qui est peut-être le site de *Tāfarǧanīt* > *Tāfarkanīt* ; K. Naït-Zerrad, 2008 : 16, sur le toponyme Tāfarkanīt contenant probablement le sens de lieu fermé, « à rattacher peut-être à la racine *FRG* qui a donnée *afrag* ‹ clôture › ; *tafergant* ‹ bercail, enclos › ».

284 Voir les observations de S. Chaker, 1981 : 40.

285 Voir I. de Saporta, 1970–1971 : 7, 8.

286 ʿA. Ṣadqī Azāykū, 2004 : 32–36 ; S. Guth, 2012 : 149, donne *lbḥar* en berbère du Maroc central.

avec les sens de « brise matinale, vent du nord »[287]. Ainsi, il semble que pour résoudre, tout ou en partie, le problème de traduction du vocabulaire, il faudrait savoir très exactement à quel contexte géographique renvoient les citations recueillies dans la documentation arabe médiévale.

Le géographe arabe al-Idrīsī livre un renseignement sur un site du Maghreb central dont le nom est construit sur un schéma morphologique berbère et arabe : « De là à Ašīr jusqu'à Tāmazkīda, il y a une étape ». Cet endroit est localisé entre Ašīr et Msila, c'est-à-dire en plein Hodna occidental[288]. Il est clair que ce toponyme est bâti selon le modèle *tā* + *mazkīda*, « celle de la mosquée » avec le vocable arabe *masǧid*. Ainsi donc, il pourrait correspondre à la locution « forme de mosquée » suivant l'idée que *tā*- berbère est l'équivalent du démonstratif féminin « celle (de) »[289]. Cette construction d'un mot à partir de *tā* suivi d'un vocable arabe berbérisé est semble-t-il documentée dans des histoires locales du Gourara. C'est en tout cas ce que nous croyons détecter dans le mot *taqmiḥt* (« pâte qui lève » à la cuisson) qui pourrait être formé sur *tā* + *qamḥ* + *t* (littéralement « celle du blé » *qamḥī* ou « blé, couleur dorée »)[290].

En plus des renseignements offerts, ajoutons que certains textes ibadites du *ǧabal* Nafūsa fournissent des occurrences supplémentaires du nom sous la forme de *tamazy*(*i*)*da* avec le sens de « mosquée », en tant que lieu de culte et non comme toponyme[291]. Outre la version berbère-ibadite classique du terme « mosquée », on a aussi la variante *tamaǧdīdā* au Mzab et *tamesgida* dans les oasis du Gourara ainsi que le curieux *mazgīdī* (pl. *mazāgida*), équivalent

---

287 J. Lanfry, 1973 : 7, *elbəḥər*, *lebḥurāt* (« la mer ») précise qu'il s'agit d'un terme d'origine arabe ; V. Brugnatelli, 2009b : 49–50.

288 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 254 ; *idem*, 1983 : 108/99 ; *idem*, 2010 : 32/69 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 64, 90, offre le nom Tāmazkīdā ; Yāqūt al-Rūmī, s.d., II : 7, donne le nom Tāmarkīda pour le même site au lieu de Tāmazkīda. Il s'agit sans doute d'une erreur du copiste qui aurait confondu *rā'* avec *zāy* ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 86. Voir G.S. Colin, 1930 : 113 ; M. Forstner, 1979 : 293, 294.

289 Voir R. Basset, 1885b : 55, *timazgīdā*, dans les *quṣūr* du sud-ouest oranais ; A. Adam, 1951 : 42, 78, *tamezgida* dans l'Anti Atlas ; al-Muḫtār w. Ḥāmidūn, 1994 : 155, 201, sur les toponymes mauritaniens Tamazkat et Tāmazgayt ; M. Kossmann, 1997 : 457, « *mzgd*, *ta-mezgida – ti-mezgidaw-in*, 'mosquée' » dans le berbère de Figuig ; N. van den Boogert, M. Kossmann, 1997 : 319 ; M. Kossmann, 1999 : § 608, 207, sur des variantes berbères construites autour de *tamazgida* ; F. Corriente, 2003 : 389, *taməzgida* emprunté à l'arabe *masǧid* ; R. Bellil, 2006 : 46–47, *tamezgida* au Gourara ; T.F. Mitchell, 2012 : 226/227, 234/235, *tmezgida* dans la région de Zouara (actuelle Libye) ; M. Kossmann, 2013a : 84, pour une liste de termes berbères élaborés sur la base du mot *masǧid*.

290 Dans R. Bellil, 2006 : 79–80, on découvre le mot *taqmiḥt*.

291 *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 639. Sur ce point, voir O. Ould-Braham, 1987 : 104, 105, 108.

d'« écolier déjà âgé, étudiant » dans l'ouest de l'actuelle Algérie[292]. Si on reste dans le domaine ibadite de la région du Nafūsa, à la fin du 13e/XIXe siècle, on trouve également plusieurs mentions du vocable *tamazgīdā* employé comme synonyme d'emplacement où s'exerce le culte musulman, avec en plus la précision, parfois, de *tamazgīdā maškīt* « petite mosquée »[293]. En outre, dans la zone du fort ibadite d'Ūrām (Awrām ?), on rencontrait encore vers l'année 1885 trois mosquées (*tamazgīdā*, pl. *tamazgīdiyūn*) répondant aux noms de Tādwīt, Alḥūmīt et Arnūn[294]. Puis en revenant vers le sud-est du Maghreb occidental, dans la région de Māssa, on relève dans la relation de Sīdī Brāhīm u-Māssat (*circa* 1250/1834), le même terme *tamazgīdā* pour la « mosquée »[295].

Dans la lignée des informations fournies plus haut, on exposera quelques faits en relation directe avec la persistance du terme dans certaines régions du monde berbère. Notons en effet que de nos jours, le lexème *timazgida* est employé dans le sens d'« école coranique » voire même de « lieu de réunion de la jamaâ » dans la région de Lakhsass (Anti Atlas occidental)[296]. Bien plus au sud, dans l'Aïr[297], il semble que le mot touareg *tamezgedda* (« oratoire, mosquée ») est souvent associé à un itinéraire comme étant une étape dans un pèlerinage. Il est intéressant de noter comment le mot à élargi son champ sémantique pour devenir un élément topographique fondamental de la visite des lieux sacrés. D'ailleurs, l'anthropologue Hélène Claudot-Hawad suggère qu'il y aurait un « rapprochement étymologique, très intéressant et signifiant sur le plan sociologique » entre la *tamezgedda* et la *tegedda*, ce dernier lieu étant un véritable « point nodal du territoire, un lieu souvent fortifié naturellement, pouvant servir de refuge en cas de danger, d'où son sens géographique de cuvette naturelle, espace protégé, abritant souvent un point d'eau, source ou bassin naturel où se collectent les eaux de pluie »[298]. N'ou-

---

292 Voir R. Basset, 1893 : 75 ; *idem*, 1890 : 42, 69, signale le terme *amezdiq*, « collège » et « mosquée » à Sīwa ; R. Bellil, 2006 : 34, 46, 57 ; M. Beaussier, 2006 : 436.

293 Brāhīm u-Slīmān a-Šammāẖī, 2004 : 35, 37, 41, 63, 65, 67, 71, 89, 91 (texte berbère) sur *tamazgīdā* et 37, 43, 69 (texte berbère) sur *tamazgīdā maškīt*.

294 Brāhīm u-Slīmān a-Šammāẖī, 2004 : 33 (texte berbère).

295 Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 30 (texte berbère)/15 (traduction).

296 Voir M. Alahyane, 2004 : 188, 120.

297 Sur l'Aïr au Moyen Âge, on ne manquera pas de rappeler les brèves mentions compilées par al-Bakrī, 1965 : 183/343, livrant la graphie Hīr (Hayr ?) (هير) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 210, parle d'un *sulṭān Ahīr* (اهير) ; Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 63, 65, 69, 70, 191, 222, 223, 239, 292, 293, sur la région de l'Āhīr (آهير). Voir quelques éléments dans J. Cuoq, 1984 : 22, 24–25, 154, 180–182, 219, 232, 273, 276, 288 ; D. Casajus, 2009 : 111–113, analyse les données sur l'Aïr fournies par la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain ainsi que certains travaux d'Henri Lhote.

298 Voir H. Claudot-Hawad, 1996 : 224–225 et note 5. Sur les sens du terme *tagedda*, tiré de la

blions pas de préciser également que l'étude de H. Claudot-Hawad pointe une possibilité étymologique curieuse pour les termes *tamezgedda* et *tegedda*. En effet, elle suggère que les mots en question pourraient parfaitement bien provenir de la racine touarègue *agdu* ou « être égal » et de dire en outre que « Dans ce contexte, *tamezgedda* signifie littéralement ‹ ce qui rend égal, ce qui égalise › »[299].

Si le souvenir du mot *masǧid* dans sa version berbère est relativement bien conservé dans les sources médiévales, il est aussi intéressant, selon nous, de noter qu'il existe un anthroponyme construit sur la base du vocable arabe. En effet, dans la nomenclature onomastique des rebelles qui sévirent contre le régime almohade au Maghreb, nous relevons le nom de l'un d'entre eux, à savoir Bū mazgīdā (« l'homme de la mosquée »). Après avoir commis des sévices dans le secteur d'Āfandāġul (*ḥūmat Āfandāġul*), l'intervention des troupes almohades finit par le mettre en déroute[300].

Dans un autre domaine, différent du champ religieux musulman, on a recueilli la mention d'un village appelé Tāknisat (*tā* + *k*(*a*)*nisa* + *t* = « celle de l'église ») et peuplé par des Chrétiens. Le géographe oriental Ibn Ḫurradāḏbih signale ce fait dans la description des itinéraires qui vont de la région de Miṣr, longent l'actuelle Libye pour ensuite remonter jusqu'au sud de la Tunisie d'aujourd'hui : « Vers Tāknisat, village peuplé par des Chrétiens (*qarya li-l-Naṣārā*) »[301]. Cette donnée est intéressante dans la mesure où elle confirme, s'il en était besoin, la présence de communautés chrétiennes, modestes ou pas, dans certaines aires géographiques du Maghreb médiéval, notamment dans la partie orientale[302].

En outre, il est nécessaire de rappeler que d'après al-Idrīsī, il existe un site répondant au nom de Tāknisat, situé sur la route qui va de Barqa jusqu'à

---

racine {ĠD}, voir les observations d'A. Bounfour, 2005 : 167–168 ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 152, « (Lieu de prière) *tamejjida* pl. *timejjidaouin* ‹ oratoire › », 208, 218, dans le touareg de l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 38, 98, *tamejjīda*, « oratoire », nº 137, 246, *tĕmejjidāwīn*, « oratoires » dans le domaine touareg.

299 H. Claudot-Hawad, 1996 : 224. Voir également A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 151, « Égal (être). *Ouged* (3ᵉ p. s. *yougda*, 1ʳᵉ p. pl. *nougeda*) (n.) » en touareg de l'Ahaggar ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 79, « *măšăgdu/məšəgdu*, égaux » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr.

300 Al-Bayḏaq, 1928 : 122/208.

301 Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 222/168.

302 Sur l'adoption du christianisme puis l'apostasie des Maġrāwa et des Ġumāra à la fin de l'époque byzantine, voir J. Mesnage, 1915 : 78, 82, 138, 142, 159, 276, 280 ; Y. Modéran, 2003 : 200, 206, 698, 699–701, 730, 737, 749, 805, sur les Maġrāwa et les Ṣanhāǧa en Afrique du Nord au VIIᵉ siècle.

Alexandrie[303]. La graphie de ce dernier toponyme semble avoir été déformée dans le *Uns al-muhaǧ wa-rawḍ al-furaǧ* du même géographe dans lequel il apparaît écrit Tāksīt et est inclus dans le même itinéraire. D'après Jean-Charles Ducène, éditeur et traducteur de l'œuvre d'al-Idrīsī, il « serait tentant de l'identifier » avec un village appelé Tāknis et localisé à cent trente kilomètres au sud-est de Benghazi[304]. Enfin, on n'oubliera pas de mentionner deux autres exemples de termes berbères construits à partir du mot *kanīsa*, s'étant convertis en toponyme et ayant été relevés dans le *ǧabal* Nafūsa : Tin kānīṣ et Tin kanīṣ. Ces deux noms, que l'on pourrait rendre *stricto sensu* par « une de l'église », se trouvent documentés dans les ouvrages des écrivains ibadites al-Buġṭūrī et al-Šammāḫī[305].

Dans les contrées occidentales maghrébines, signalons que certaines sources hagiographiques ne sont pas en reste et fournissent quelques indications permettant d'en savoir un peu plus sur le phénomène de l'emprunt. Nous avons relevé des exemples dans le répertoire hagiographique d'al-Tādilī qui mentionne le nom de lieu Tāmanṣūrt (*tā* + *manṣūr* + *t*), équivalent littéral de « celle de la victorieuse » : « Parmi les gens du village (*ahl qarya*) de Tāmanṣūrt de la région de Aylān dans le district (*ʿamal*) de Marrakech »[306]. De plus, l'éditeur de l'ouvrage d'al-Tādilī précise qu'il y a également un clan (*firqa*) des *ayt* Manṣūr implanté sur le même territoire.

Nous trouvons aussi le toponyme Tāfarnit (*tā* + *farnit*), probablement berbérisé à partir du mot arabe *furn* (« four ») qui lui-même aurait été, peut-être, emprunté au latin *furnus* ou au roman[307]. Il pourrait avoir la signification de « celle du four », voire le « four » : « Il y construisit une mosquée (*masǧid*) à Tāfarnit dans la localité (*balad*) des *banū* Daġūġ des Dukkāla »[308]. Là encore, l'éditeur de l'ouvrage d'al-Tādilī indique l'existence de la variante Tāfarnūt ainsi que le sens d'« endroit choisi, particulier » attribué à ce nom. Notons en outre

303 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 317, ainsi que le géographe al-Muqaddasī, 1906 : 244 ; *idem*, 1950 : 62/63 (*Tāknisat*) et le chroniqueur tardif Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 133.

304 Al-Idrīsī, 2010 : 40/74 et 176, pour le commentaire.

305 Al-Buġṭūrī, 2009 : 138 ; al-Šammāḫī, 1995 : 174. Sur les mosquées ibadites et les églises converties en mosquées, voir V. Prevost, 2012a : 65–67 ; *idem*, 2012b : 326–331.

306 Al-Tādilī, 1984 : 258, note 639 : *wa-Tāmanṣūrt maʿnāhā al-Manṣūriyya*.

307 W. Vycichl, 2005 : 23, dit littéralement que « *Furnus*, *-i*, m. „Ofen" : […] *tafarnut* „Brotofen" ».

308 Al-Tādilī, 1984 : 141, note 202 ; la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : n° 301, 71, donne « […] *tafarnut* ‹ four à pain › […] emprunt roman ». Sur la racine berbère formant le vocable *tā* + *farnit*, voir K. Naït-Zerrad, 2002 : 631–634, *sub voce* {FRN} ; A. Amahan, 1998 : 289, indique le terme « *afarnou-afarnu* (*u-*, pl. *ifurna*, i-) : four » dans la région habitée par les Ghoujdama du Haut Atlas. L'écrivain Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 349, signale une *zāwiya* des *banū* Daġūġ.

que l'écrivain du 4e/xe siècle *al-qāḍī* al-Nuʿmān signale un *wādī Tāfarnit* au cours d'événements qui eurent lieu dans l'est du Maghreb central et dont le protagoniste principal avait été le fameux *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh[309]. En plus de cette dernière référence, notons que le *Tārīḫ al-ʿAdwānī*, texte tardif du 11e/xviie siècle, renferme une mention sur le *ǧabal Tāfarnit* dans les monts de l'Aurès[310]. Ce site aurait été, peut-être, un lieu de culte, voire une *zāwiya* d'une certaine importance.

À l'ouest du Maghreb, l'écrivain d'époque saʿdienne Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī mentionne au moins un exemple en relation avec la question de l'emprunt. En effet, il signale l'existence d'un toponyme Tāǧnīnat (*tā* + *ǧnīna* + *t*) dans la région de Tādlā (Beni Mellal ?), dans l'actuel Maroc : « Vers une région (*nāḥiya*) de son pays Tāǧnīnat parmi les localités (*bilād*) de Tādlā »[311]. Avec toutes les précautions de rigueur, on pourrait penser que ce terme est la forme berbérisée du mot arabe *ǧinān* (= « les jardins »). En plus, et ainsi que le suggère par ailleurs l'éditeur du répertoire bio-hagiographique d'al-Tādilī, le vocable s'écrit aussi *tāgnīt* et pourrait contenir alors le sens de « dépression, vallée, ou dépression avec des jardins, dominée par un village ». Il en va de

309 *Al-qāḍī* al-Nuʿmān, 1970 : 112.

310 Al-ʿAdwānī, 2005 : 333. Sur le *ǧabal Awrās* chez les écrivains de l'Orient musulman, voir al-Yaʿqūbī, 1892 : 350 (*ǧabal ǧalīl yuqālu lahu Awrās*) ; Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 89/64 ; al-Muqaddasī, 1906 : 227 ; *idem*, 1950 : 20/21 ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 64, 84 ; Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967 : 80 ; Yāqūt al-Rūmī, s.d., i : 278 (*Awrās, bi-l-sīn al-muhmala, ǧabal bi-arḍ Ifrīqiya fīhi ʿidda bilād wa-qabāʾil min al-Barbar*) ; Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, iv : 370, v : 316, viii : 429, 430, 498, 624. Dans les sources maghrébines, on consultera par exemple Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 30 (*ǧabal Awrās wa-fīhi qawm min Huwwāra yuqālu lahum banū Kamlān*), 37 (*ǧabal Awrās*) ; al-Mālikī, 1981–1984, i : 50 (*ǧabal Awrās*) ; Ibn ʿAbd al-Ḥalīm 1996 : 38 (*wa-nazalat Zanāta bi-qurb ǧibāl Awrās*) ; al-Zarkašī, 1998 : 303, 314 (*ǧabal Awrās*). Voir l'article détaillé de l'*EB*, sub nomine, viii, 1990 : 1162–1169 (S. Chaker).

311 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 172. Sur la localité de Tādlā et sa région, voir al-Tādilī, 1984 : 108 ; al-Tamīmī, 2002, ii : 210 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 168, 214 (*bilād Tādlā*) ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 29 ; Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, 1965, i : 97 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 127–128 (*madīna*) ; Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, ii : 231, iii : 258 ; *idem*, 1973–1974, i : 302, 321, 387 ; al-Wanšarīsī, 1981–1983, viii : 146 ; al-Tanasī, 1984 : 35 ; Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Yūsī, 1976 : 79, 119, 143, 160 ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 214, Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 386 et Ibn Abī Dīnār, 1967 : 11, signalent les *bilād Tādlā* ; Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979 : 130 (*ǧibāl Tādlā*) ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 69, 178 (*bilād Tādlā* et *iqlīm Tādlā*) ; Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989 : 51, 133 (*ṣawmaʿat Tādlā* ou « ermitage de Tādlā » et *bilād Tādlā*). L'écrivain oriental tardif Ibn al-ʿImād, 1986–1995, ix : 39, situe la localité dans les *ǧibāl al-Barbar bi-l-Maġrib* ainsi que le chroniqueur égyptien al-Qalqašandī, s.d., iii : 229 et v : 210 (*ǧibāl al-Barbar*) ; *ibidem*, v : 172, mentionne des *ǧibāl Ṣanhāǧa* et le fait que Tādlā aurait été la *qāʿidat Ṣanhāǧa*.

même pour l'éditeur du *Kitāb al-muʿzā fī manāqib al-šayḫ Abī Īʿazzā* qui pense qu'il pourrait s'agir, entre autres choses, de jardins établis en contrebas d'une montagne[312]. Finalement, signalons, dans le sens d'une hypothétique étymologie dérivée du berbère, le terme *annağnīn* avec la signification de « supérieures » qui se trouve inclus dans un texte ibadite médiéval contenant des phrases en berbère nafūsien[313]. Si cette dernière étymologie venait à être vérifiée, nous pourrions alors affirmer que le toponyme correspondrait bien à un site localisé en hauteur.

2.7.2 *Exemples de berbérisation du lexique arabe : anthroponymie et religion*

Continuons notre exploration dans le domaine de l'emprunt, et évoquons, dans une perspective illustrant l'emploi d'un démonstratif berbère avec un substantif arabe, deux exemples significatifs pris au domaine de la protection des individus par l'intercession du Tout-Puissant[314]. D'une part, nous relevons l'histoire d'une femme pieuse appelée Tīn *al-salāma* qui avait eu une certaine notoriété car elle avait fait une sorte de rêve prémonitoire annonçant la victoire des Musulmans à la bataille d'Alarcos en 591/1195[315]. Son nom équivaut littéralement à « une du salut/la perfection » et représente une construction relativement fréquente dans la toponymie et l'anthroponymie notamment[316]. D'autre part, nous trouvons la mention du nom, sans doute à saisir au féminin, Tāḫmīsat construit sous la forme *tā* + *ḫ*(*a*)*mīsa* + *t* ». Ce dernier apparaît dans la chaîne onomastique de deux individus répondant aux noms d'Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Ḥarīz *al-maʿrūf bi*-Ibn Tāḫmīsat et de Muḥammad b. Ğarīr b. Taḫmīsat. L'un des éléments onomastiques qui nous intéresse ici, à savoir *tā*-/*ta*-,

---

312 Sur ce point, voir al-Tādilī, 1984 : 108, note 78 (*Tāgnīt bi-ğīm miṣriyya ʿalayhā sukūn wa-ḍamm*), 441 ; Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 172, note 350. Signalons que d'après É. Laoust, 1942 : nº 101, 244, « *tagant*.- Pl. *taganin* ‹ forêt, peuplement très clairsemé d'espèces diverses › » dans le Haut Atlas ; A. Amahan, 1998 : 300, indique que *tagant* (pl. *taganin*) est employé par les Ghoujdama du Haut Atlas pour désigner la « forêt ».

313 *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 639, transcrit *attağnīn*, et sur lequel on lira T. Lewicki, 1934 : 288 ; O. Ould-Braham, 1987 : 106, 107, 108 ; *idem*, 1988 : 17, 19.

314 Sur le vocabulaire moral et religieux en berbère, voir par exemple A. Bounfour, 2005 : 112–120, notamment sur la base de quelques sources hagiographiques du Maghreb occidental.

315 Al-Tādilī, 1984 : 387, note 208.

316 Voir plus bas les matériaux offerts dans le chapitre « 3.3.7. Noms de lieux en berbère chez al-Wisyānī et dans les *Siyar al-mašāʾiḫ* » dans la partie consacrée au berbère dans les sources ibadites.

peut sans doute être traduit par « celle »[317]. Quant à l'appellation *ḫamīsa*, elle est à notre avis étroitement liée au champ religieux et plus particulièrement au concept de *ḫamsa*, « main protectrice » ou « main de Dieu » qui est essentiellement répandue au Maghreb et se matérialise sous différentes formes : main de Fatima peinte sur les portes, les façades de maisons et les objets en céramique.

Un autre fait onomastique décliné au féminin peut être signalé à partir du recueil hagiographique d'al-Tādilī. En effet, on y trouve la notice biographique d'un individu noir appelé Abū Wakīl Maymūn b. Tāmīmūnt *al-aswad* et originaire du pays des Dukkāla. Ce dernier était donc le fils d'une certaine Tāmīmūnt (*tā* + *mīmūn*/*maymūn* + *t*) dont le nom est une berbérisation de l'anthroponyme féminin Maymūna contenant l'idée principale d'être « de bon augure, chance »[318]. D'ailleurs, dans la même source on relève un autre détail concernant l'anthroponyme Maymūn en version berbère. Il s'agit du cas d'un personnage nommé Abū ʿUṯmān Saʿd b. Mīmūnāsn al-Rağrāğī, qui avait exercé les fonctions de *faqīh* et *muftī* au service des Maṣāmida[319]. Avec toutes les précautions d'usage, l'élément généalogique Mīmūnāsn pourrait être décomposé en deux segments : *Mīmūn*, « chance » et *āsn*, « pour eux ». Cette modalité onomastique rappelle celle qui est observée pour les noms *Mmulūlāsn*, « il est blanc pour eux », *Gallidāsn*, « il est roi pour eux » et *Yadrāsn*, « il vit pour eux »[320]. Face à la notion de mauvais augure, ces expressions appartiennent au domaine du bon présage, perpétuellement convoité par les groupes d'individus, notamment en milieu rural.

Mais une fois les quelques données du problème exposées que dire de la place d'un *ism* tel que Maymūn/Mīmūn dans le stock onomastique maghrébin ? À ce propos, Pierre Guichard avait formulé une hypothèse intéressante qui était basée sur une comparaison entre l'absence notable du nom dans l'Andalus et sa présence relativement courante au Maghreb, dès les premiers souverains idrissides et avec une fréquence spécifique aux époques almoravide et almohade, selon l'historien. Mais voici, plus en détail, ce que suggérait P. Guichard au sujet du nom Maymūn :

317 Al-Tādilī, 1984 : 390, note 216 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 220–221.

318 Al-Tādilī, 1984 : 234, note 561. Notons que dans L. Mezzine, 1987 : 109 (texte arabe-berbère)/121 (traduction), on trouve la mention d'une personne appelée *al-šayḫ Ssū u Mīmūn* dans un document dit *tayssa* de la *zāwiya* d'Aṣṣūl (Tafilalt) et daté d'environ 1070/1660.

319 Al-Tādilī, 1984 : 115, note 100.

320 Al-Tādilī, 1984 : 224, note 519, 227, note 526, 261, note 654, 307, note 813, 330, note 32, 388, note 212 ; Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987 : 142, parle d'un certain Abū Dāwūd Yallūl b. Ğallidāsn ; Ibn ʿIḏārī, 1985 : 435, 450, évoque un personnage appelé Abū ʿUṯmān Masʿūd b. Ğallidāsn al-Haskūrī ; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, 1995–1996 : 376, se réfère à un individu surnommé Ibn Gallidāsn.

> En al-Andalus, on restait dans le cadre d'une civilisation arabe, et *Maymûn* appartenait à la catégorie des noms propitiatoires donnés aux affranchis, donc affecté d'une tonalité plutôt défavorable. Au Maghreb, dans une culture plus largement marquée d'influences berbères, on aurait moins répugné à un nom que les traditions ʿalides et chiites pouvaient affecter au contraire d'une nuance positive[321].

L'adaptation d'un vocabulaire religieux musulman en berbère dès une époque relativement ancienne renforce, à notre avis, la pertinence et l'intérêt d'étudier les éléments linguistiques trouvés dans les sources écrites. Ainsi les chercheurs ont identifié quelques mots berbères pris au lexique arabe à une période historique remontant peut-être aux 4e/xe et 5e/xie siècles. Leur structure morphologique prouverait une appartenance à un substrat linguistique archaïque pour ce qui concerne les emprunts faits à la langue arabe. Les linguistes et berbérisants Nico van den Boogert et Maarten Kossmann ont établi une liste de ces termes que nous donnons maintenant[322] : *zzall* (= *ṣallā* = « prier »)[323], *uzum* (= *ṣāma* = « jeûner »)[324] ainsi que *tamazgida* (= *masǧid* = « mosquée ») que nous avons vu plus haut. D'autres mots berbères peuvent être exposés comme par exemple les noms de quatre prières quotidiennes : *tiẓẓarnin* (= *ẓuhr* = « du midi »)[325], qui est également le nom d'une forteresse enregistré dans un ouvrage ibadite et qui se situe dans le *wādī* Rīġ[326] ; *takkʷẓin* (= *ʿaṣr* = « de l'après-

321 Voir P. Guichard, 1989 : 15–16, 17. Selon R. Dozy, 1967, II : 854, les mots *maymūn* et *maymūna* désigneraient une espèce botanique.

322 Voir l'étude de N. van den Boogert, M. Kossmann, 1997 : 317 et ss. ; V. Brugnatelli, 2013 : 274, sur les noms des prières rituelles dans le *Kitāb al-barbariyya*, à savoir *tin wezečča* (= *ṣubḥ*), *tizzarnin* (= *ẓuhr*), *tuqzin* (=*ʿaṣr*), *tin wučču* (= *maġrib*) et *tin yiḍes* (=*ʿišāʾ*) ; M. Kossmann, 2013a : 78–79, est revenu sur cette problématique à partir d'autres matériaux ; L. Souag, 2013b : 119, 120, donne le nom des cinq prières en berbère de Sīwa et selon l'ordre chronologique d'exécution, *tənnaddan/sra*, *luli*, *laʕṣar*, *mməɣṛəb*, *lʕətmət* ; *idem*, 2015 : 12–15, sur le vocabulaire des prières dans certaines variantes du berbère et quelques langues africaines.

323 R. Basset, 1893 : 85, *tazāllīt*, « prière » au Mzab ; P. Provotelle, 1911 : 133, *tezellit* et *tizellin*, « prière » dans le Sened de Tunisie ; M. Kossmann, 1997 : 530, « *ẓl*, *ẓẓall* 'prier', *t-ẓalli-t*, *ti-ẓilla* 'prière' » dans le berbère de Figuig ; R. Bellil, 2006 : 46, 54, 55, 66, 67, *ṭẓallen*, « prière » et *tzallit*, « prier » dans le Gourara d'Algérie.

324 J. Lanfry, 1973 : 426, *ūẓūm*, « jeûne religieux » et *ẓūm*, « jeûner » à Ghadamès.

325 Voir un exemple relevé dans T.F. Mitchell, 2012 : 206/207, *tizzárnin* pour la région de Zouara.

326 *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 310 (*qaṣr Tīzār*(*a*)*nīn*). Voir R Basset, 1895 : 98, 126, *ṯizārnīn* comme équivalent de « midi » dans le berbère du Ouarsenis (Algérie).

midi »)[327] ; *tisemmesin* (= *maġrib* = « du coucher du soleil ») ; *tinnides* (= *ʿišāʾ* = « de la nuit »). En plus de cette nomenclature, nous comptons sur les recherches d'A. de Calassanti Motylinski pour les régions où le berbère zénète est dominant : *affalaḥ an taǧī* (*faǧr*), *tizarnīn* (*ẓuhr*), *tūqzīn* (*ʿaṣr*), *tisammasīn* (*maġrib*) et *tinmansī* (*ʿīšāʾ*)[328]. Pour la prière du *faǧr*, c'est-à-dire celle de « l'aube », on doit signaler que ce sont surtout des calques sémantiques partiels de l'arabe. Par exemple, on trouve dans la région de Ouargla, l'expression *ti zill an gabašša* ou « prière du matin »[329]. Puis, on relève le mot *tazūrnīn* (= la prière du *ẓuhr*) dans l'aire géographique du *ǧabal* Nafūsa et l'expression *sī īmnasī īn iflāḥ*, soit « de la prière du *ʿišāʾ* à la prière du *faǧr* »[330]. En plus, pour le terme relatif au jeûne (*ṣawm*), on découvre le vocable touareg *ăẓûm* qui est passé dans certaines langues africaines (hausa, kanuri, songhay) sous les formes *ashâm*, *azùmī*, *anzum* notamment[331]. Dans ce sens, il serait profitable de signaler que des lexèmes provenant de l'arabe *ṣawm*, présents sous les formes mentionnées précédemment ainsi que *sūma* en fulfulde comme équivalent de « jeûne rituel », sont passés dans certaines langues de l'Afrique de l'Ouest par le truchement du berbère[332]. De plus, il en va de même pour un autre vocable religieux, à savoir la prière rituelle (*ṣalā*) qui se retrouve bien sous les formes ouest-africaines de *salla* en fulfulde, *sàlātī* en hausa et *sála* en kanuri[333]. Au total, on peut penser,

327 R. Basset, 1893 : 39, *tūqzīn*, « après-midi » dans les régions où le berbère zénète est dominant ; T.F. Mitchell, 2012 : 206/207, 218/219, 300/301, *túqzin*, dans la zone de Zouara ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāẖī, 2004 : 99 (texte berbère), *timidiyyt* pour l'« après-midi » dans le *ǧabal* Nafūsa.

328 A. de Calassanti Motylinski, 1898 : 36 ; R. Basset, 1887 : 45, *tizzānīn*, « ẓuhr » dans le berbère du Gourara et du Touat.

329 Voir N. van den Boogert, M. Kossmann, 1997 : 321 ; L. Souag, 2015 : 9.

330 Brāhīm u-Slīmān a-Šammāẖī, 2004 : 117, 119 (texte berbère).

331 Sur ce point, voir A. Hanoteau, 1896 : 225, précisant que le terme *azoum*, le « jeûne », correspond au mois de *ramaḍān* chez les Touaregs du Sahara central ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 187, « Jeûne. *Az'oum* (m.) (de *z'oum*, ‹ jeûner ›) » dans l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 168, 290, *aẓum*, « jeûne », mois de ramaḍān en touareg ; M. Kossmann, 1997 : 530, « *ẓm*, *ẓum* 'jeûner' » dans le berbère de Figuig ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 388, « *ăẓum*, *iẓămăn*, jeûne, carême, jeûne du Ramadan = *tallit n-əẓum* » dans les dialectes de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; S. Baldi, 2005 : 106 ; M. Kossmann, 2005 : 76–77, 102, 160, sur des termes hausa pour « jeûne » : *azùmii*, *àzùmii*, *azzùmii* ; *idem*, 2013a : 83, pour une liste d'emprunts au vocable arabe *ṣawm* dans les principaux parlers berbères ; D. Bondarev, 2014 : 139, *kaṣūwm*/*kasûm*), « fast » en vieux kanembu.

332 Voir S. Baldi, 2008 : nº 1635, 304–305.

333 Voir S. Baldi, 2008 : nº 1612, 300–301 ; T.F. Mitchell, 2012 : 288/289, 337–338, *ləmṣəḷḷa* pour les prières faites à l'occasion des deux *ʿīd*-s canoniques dans la région de Zouara à l'opposé de *tẓallit*, prière ordinaire.

avec toute la cautèle nécessaire, que la similitude de ces mots dans certaines variantes de la langue berbère constituerait peut-être un témoignage de l'ancienneté de leur transcription morpho-phonologique en berbère alors que dans le cas de leur présence dans le domaine subsaharien, il faudrait sans doute considérer leur usage comme étant relativement tardif, durant la période d'islamisation plus systématique commencée, semble-t-il, à la fin du 8e/XIVe siècle.

Parmi les emprunts faits par le zénaga, la variante berbère du sud-ouest de la Mauritanie, à l'arabe, il est possible, dans un certain nombre de cas, de préciser de quelle variété d'arabe il s'agit. Les emprunts à l'arabe classique sont sans doute moins nombreux, mais ils sont parfois très anciens, comme l'attestent deux calques très répandus : *yaẓum* « jeûner » - pan-berbère - et *ta'ẓalli'ḍ* « prière » (mais *yaṣṣəllā* « prier » avec ṣ)[334]. Leur forme particulière (avec sonorisation de la sifflante : ṣ > ẓ) semble en effet caractéristique du premier vocabulaire musulman constitué au 2e/VIIIe siècle, notamment à l'époque où le courant ibadite commençait son implantation ferme sur certains territoires du Maghreb. D'ailleurs, en évoquant le domaine ibadite, signalons que dans le *Kitāb al-barbariyya* on relève le terme *teẓalliṯ* en tant qu'équivalent de « prière ». Notons que la *ṯ* finale semble être la forme berbère du féminin, peut-être empruntée à la lettre arabe *tāʾ*, marquant ce genre[335]. D'autres faits linguistiques mettant en relief les variantes de prononciation du terme berbère *dẓallit* (« prière ») peuvent être signalés dans le parler du Mzab. En effet, un certain Claude Aulard, fonctionnaire français en poste à Ghardaïa entre les années 1938 et 1941, a recueilli une histoire dans laquelle on apprend comment s'organisait le cycle des prières quotidiennes dans le Mzab et quelles étaient les pratiques des Mozabites en la matière. Selon l'éditeur du texte, il semble que le transcripteur avait adopté le système de notation morpho-phonologique d'André Basset. Voici la traduction d'un fragment du texte relevé, à l'origine, dans le dialecte berbère de Ghardaïa :

> Les Mozabites font cinq prières par jour, comme tous les musulmans. On les appelle : *atuwəb* ou prière du matin, *žar-dẓilla*, appelée aussi par les vieux mozabites *tizzərnin*, *tagẓin*, *tisəmsin*, *tin-n-iḍəs*. Ce sont là les cinq prières obligatoires mais il y a des Mozabites qui disent en outre des prières surérogatoires, pendant la nuit ou entre la quatrième et la cinquième prière. La plupart de ceux qui font (des) prières surérogatoires sont des hommes âgés. Les Mozabites prient comme les Arabes suivant

334 Consulter quelques éléments dans C. Taine-Cheikh, 2008 : 114–115.

335 Cité dans V. Brugnatelli, 2013 : 275, 277 ; *idem*, 2014 : 138, *tẓalliṯ*, « prayer » ; M. Kossmann, 2013a : 79, 82–83.

> les mêmes versets et un même nombre de *raqʿa*-s. Cependant, les Mozabites ne ferment pas les mains pendant la formule de consécration et ne font pas remuer les doigts lorsqu'ils se tiennent debout pour réciter la *fātiḥa*. Les Arabes prétendent que les Mozabites font cinq *raqʿa*-s à chaque prière, cela n'est pas vrai[336].

Dans un contexte plus ou moins similaire, on relève pour l'époque du *mahdī* Ibn Tūmart le fait que certaines innovations avaient été mises en pratique au moment de l'appel à la prière et après l'accomplissement de celle-ci. Selon le *Kitāb al-iʿtiṣām* de l'écrivain andalousien Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Šāṭibī (*ob.* 790/1388)[337], des formules comme *bi-taṣālīt al-islām*, *bi-qiyām taṣālīt sūr.d.y.n. bār.d.y* et d'autres encore avaient été introduites sans doute pour motiver les fidèles d'origine berbère à se rapprocher de la foi musulmane sans difficultés de compréhension au moment de remplir leurs obligations religieuses comme la prière[338]. Sur le point précédent, ajoutons une notice intéressante relevée dans la chronique d'Ibn ʿIḏārī concernant le nom berbère de la prière documentée au temps du *mahdī* Ibn Tūmart. Le chroniqueur de Fès nous fournit l'information suivante : « Il interrompit l'appel après la prière et son invitation à la *tāṣalīt* musulmane qui est la mise en marche de la prière en langue berbère (*wa-hiya iqāmat al-ṣalāt bi-l-lisān al-barbarī*) »[339]. Cette dernière information ayant trait à une manière d'opérer l'appel à la prière, qui met en parallèle le vocable berbère *tāṣalīt* avec le terme arabe *iqāma*, pourrait bien correspondre à une innovation mise en place à l'époque almohade. Mais cela étant en ce qui concerne le Maghreb occidental, indiquons que pour l'aire géo-linguistique orientale du *ǧabal* Nafūsa, les *Siyar al-mašāʾiḫ* livrent les termes *tuṣallā/t.ṣ.lā* et *taṣallītīn*, autres équivalents de « prières »[340].

En relation avec les données exposées antérieurement, il est intéressant de rappeler que les premiers musulmans d'origine berbère avaient un nom spécifique pour désigner Allāh. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, il s'agit du terme

---

336 Voir le texte complet dans Cl. Aulard, 1989 : 163, dans lequel nous avons légèrement modifié le style de la traduction française donnée par l'auteur.

337 Sur cet écrivain, voir *EI²*, sub nomine, IX, 1998 : 376 (M. Fierro).

338 La citation d'Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Šāṭibī se trouve dans M. Fierro, 2005 : 912–913. Cette dernière information nous a été aimablement transmise par Maribel Fierro (CSIC, Madrid).

339 Ibn ʿIḏārī, 1985 : 286. Pour sa part, ʿA. ʿA. al-Wadġīrī, 1994 : 48–49, signale l'emploi par les dialectes arabes maghrébo-andalousiens de mots berbères arabisés comme *mizwār*, du berbère *amazwār*, « le premier » et *harākis*, du berbère *aharkūs*, « chaussure rustique ». Puis, il cite des cas empruntés au phénomène inverse comme *taṣālīt*, de l'arabe *ṣalāt*, « prière » et *tazġrīt*, de l'arabe *zaġrada*, « cris de joie ».

340 *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 639. Voir T. Lewicki, 1934 : 289 ; O. Ould-Braham, 1987 : 111.

Yakūš qui est bien renseigné dans les sources arabes du Moyen Âge. Cela dit, il faut avertir que les origines du nom n'ont pas encore été complètement élucidées. Par exemple, G. Marcy parle d'une adaptation berbère du nom latin de Jésus qui aurait changé de sens en passant à la langue berbère[341]. Le mot Yakūš, présent dans l'entourage des Barġawāṭa et abondamment utilisé dans l'historiographie ibadite, était bien connu d'autres populations berbères. En effet, si l'on se penche sur l'ouvrage du géographe oriental Ibn Ḥawqal, on relève une liste de noms de tribus berbères qu'il donne à la fin de sa description du Maghreb et qui avait été étudiée avec rigueur par T. Lewicki. Dans cette nomenclature, on trouve une référence au nom tribal zénète des *banū* Yallās yakušan/Īllās yakušan, ethnonyme qui selon le géographe signifie *qawm* Allāh (« tribu d'Allāh »), et une mention à la tribu des *banū* Mazal yakuš[342].

Finalement, on s'arrêtera sur un cas tout à fait curieux concernant la berbérisation, voire la modification morphologique, du nom du Prophète de l'Islam. En effet, nous savons que chez les Barġawāṭa le nom Muḥammad est transcrit de la manière suivante : « Regarde Muḥammad ! Dans leur langue (*bi-lisānihim*), cette expression est *imunī Māmat* et *Māmat* est Muḥammad »[343]. Précisons que le nom Muḥammad est également bien documenté dans l'historiographie ibadite dans sa version berbère de Māmad. Celle-ci apparaît par exemple sous la forme d'une *kunya* et d'un simple *ism* dans un ouvrage intitulé *Siyar al-mašā'iḫ*, et probablement daté du 6e/XIIe siècle[344]. Il en va de même dans le cas de Māmadan, nom qui avait été porté par un savant originaire du *ǧabal* Nafūsa et qui mourut en 283/896. Son *nasab* était Abū l-Munīb Māmadan b. Yānis al-Darkalī al-Nafūsī et il apparaît documenté dans le *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, texte dont on ne sait rien de l'auteur[345]. À propos de ces exemples, disons brièvement que, dans le cas du patronyme Māmat équivalent de Muḥammad, la *ḥ* n'est pas encore bien incorporée au système phonétique de la langue berbère[346].

Loin de l'environnement ibadite médiéval, on notera que dans la région de Māssat, au début du 13e/XIXe siècle, la variante berbère employée met l'accent sur l'allongement des voyelles du nom Muḥammad. C'est effectivement le cas

---

341 G. Marcy, 1936 : 33–41.

342 Ibn Ḥawqal, 1938 : 106, et à propos desquels on verra T. Lewicki, 1959 : 131 et 133.

343 Al-Bakrī, 1965 : 140/269–270. Voir R. Basset, 1910 : 51 ; T. Lewicki, 1974b : 21 ; S. Chaker, 1981 : 39–40.

344 *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 542, 545, 547, 559, 560 (مامد). Sur les noms construits à partir de la racine {MD}, voir T. Lewicki, 1974b : 19–20 ; K. Kościelniak, 2012 : 250, d'après les recherches de T. Lewicki.

345 *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 296 (مامدن).

346 Voir les remarques de S. Chaker, 1981 : 44–45.

dans les exemples relevés dans le récit du *ṭālib* Sīdī Brāhīm u-Māssat qui note les noms des personnages suivants : le nom du propre auteur est écrit Mūḥāmmād puis viennent ceux de quatre savants du Souss, à savoir l'*umġār* et *ṭālib* Mūḥāmmād Aggārān, Brāhīm *ū/u*-Mūḥāmmād *ū/u*-Būǧamʿā *lamġār*, Sīdī Mūḥāmmād *ū/u*-ʿAlī et Sīdī Mūḥāmmād b. Ḥsāyn Aǧarrār[347]. On observera finalement que dans la dernière chaîne onomastique proposé, le mot arabe *b*. (> *ibn* = « fils de ») a été choisi au détriment du *ū/u/aw*, morphème indiquant la filiation ou l'appartenance en berbère. Ce dernier terme renferme l'équivalence de « fils de » et peut être considéré comme étant une forme singulière de *ayt*, « famille de »[348].

Si les renseignements qui viennent d'être alignés sont susceptibles de poser clairement le problème du flottement de la vocalisation du nom du Prophète de l'Islam, ajoutons que l'on trouve dans la littérature maghrébine de la fin du Moyen Âge des données corroborant cette situation. Par exemple, nous savons que cette problématique avait suscité les commentaires de certains auteurs. Nous apprenons en effet que le juriste maghrébin al-Wanšarīsī s'est fait l'écho de ce thème à travers une *fatwā* dans laquelle il est question du nom du Prophète de l'Islam correctement vocalisé en Muḥammad et non Maḥammad, Muḥammud ou Maḥummad selon les circonstances. L'idée centrale de la consultation juridique était de savoir si le port d'un tel *ism* devait susciter des débats dans la mesure où celui-ci aurait été corrompu d'un point de vue morpho-phonologique[349].

Enfin, à moins d'un siècle de distance, c'est sous la forme de recommandation qu'Ibn ʿArḍūn (*ob*. 992/1584), auteur du *Muqniʿ al-muḥtāǧ fī adāb al-azwāǧ*, reprend la discussion du thème. Il indique notamment que lorsque ce nom est donné à un nouveau-né, il ne doit pas être « défiguré par la vocalisation du premier *mîm* en *a* et du *ḥâ* en *u* » et ainsi prononcer Maḥummad[350]. Enfin,

---

347 Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 30, 32, 38, 44, 56, 64, 70 (texte berbère)/15, 18, 20, 25, 27, 29 (traduction) ; *ibidem* : 90 (texte berbère)/37 (traduction), signale un bourg appelé *Iḫrabān* (« les ruines ») dans la région de Māssat (*lʿādād n-dšūr tamāzīrt Māssat*) ; É. Masqueray, 1876 : 452, livre le nom toponymique « *Akerib - kherab*, ruine » en berbère de l'Aurès ; R. Basset, 1890 : 85, relève le terme *laḫribatt*, « ruine » dans le berbère de Sīwa. Dans L. Mezzine, 1987 : 110, 113 (texte arabe-berbère)/122, 126 (traduction), on trouve le nom de deux tribus appelées Īmḥamdiyyn et *ayt* Mummū u-Mḥammad dans un document dit *tayssa* de la *zāwiya* d'Aṣṣūl dans le Tafilalt (*circa* 1070/1660).

348 Outre nos propres indications, voir M. Tidjet, 2011 : 417–419, 419–420.

349 La *fatwā* d'al-Wanšarīsī a fait l'objet de commentaires détaillés dans F. de la Granja, 1968 : 234–238.

350 La citation d'Ibn ʿArḍūn est compilée par G.S. Colin, 1925a : 109 ; *idem*, 1925b : 129 et ss. ; F. Rodríguez Mediano, 1995 : 128–129, affirme qu'il mourut en 1012/1604 et donne le nom

disons que les données brièvement exposées prouvent, s'il en était besoin, que le nom étudié était soumis à des variations phonétiques spécifiques et à des emplois précis sans que les utilisateurs aient eu, semble-t-il, réellement conscience de la forme correcte qui devait être usitée, à savoir Muḥammad face à Maḥammad, Muḥammud ou Maḥummad.

2.7.3 *Autres emprunts du berbère à l'arabe*

Dans son *Kitāb al-muʿzā fī manāqib al-šayḫ Abī Īʿazzā*, ouvrage qui comme nous l'avons vu est consacré au saint berbère Abū Īʿazzā, Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī offre un terme qui rappelle à l'évidence la forte présence de la langue berbère dans les usages de la vie quotidienne. Voici le mot relevé dans une notice relative au partage d'un mets précis : « Je suis parti chez lui à la ville et dans sa maison, j'ai bu la *tasḫīnat* »[351]. Dans ce dernier exemple, nous croyons reconnaître une forme berbérisée du substantif arabe *tasḫīn* > *tasḫīn* + /*at*/*a* + *t*, renvoyant à un plat préparé avec de la farine[352].

Enfin, et dans un ordre d'idées plus proche des ressources de la terre, indiquons que le botaniste sévillan du 6e/XIIe siècle Abū l-Ḫayr al-Išbīlī donne quelques indications sur des termes arabes passés au berbère grâce au processus que nous désignons par l'expression d'« augmentation morphologique » de la racine. Le premier de ces mots provient de *tuffāḥ* (« pomme ») devenu *āṭiffāḥ* en berbère[353]. On ne manquera pas de préciser qu'au sujet du vocable précédemment considéré W. Vycichl avait suggéré une hypothétique relation entre le mot berbère *deffu* (pl. *ideffa*)/*tadeffuyt* signifiant la « pomme » au *ǧabal* Nafūsa et le punique Tpḥ, « pomme » avec en outre le mot berbère šāwī *aḏfu*, le terme nafūsien *ta-deffuy.t* et le punique **tappūḥ*[354]. Puis, dans la même source, nous relevons dans la notice relative au *ǧawz* (« noyer ») le terme

de son œuvre comme suit : *Šarḥ al-risāla wa-l-mumtiʿ wa-l-muḥtāǧ fī ādāb al-azwāǧ* ; M. Mezzine, J. Vignet-Zunz, 2014 : 91–92, sur le réformisme juridique du *faqīh* ʿIbn ʿArḍūn ; E. Terés, 1990 : 164–166, à propos des diverses variantes du nom Muḥammad documentées dans les sources latino-romanes de la péninsule Ibérique. Précisons qu'il nous a été impossible de consulter directement l'ouvrage d'Ibn ʿArḍūn.

351 Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996 : 206. Toutefois, on n'oubliera pas de rappeler que le mot arabe *tasḫīn* contient bien l'idée d'« échauffement ».

352 Le vocable *zahinas* serait un arabisme espagnol dérivé de *saḫīna* et qui correspondrait à « çahinas de harina » et « harinas gachas para comer » (R. Dozy, W.H. Engelmann, 1974 : 361) ; F. Corriente, 2003 : 473–474, donne « *zahína* 'puches de harina' ».

353 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1148, 169. Sur ce vocable, voir J. Bustamante Costa, M. Tilmatine, 1999 : 49 ; M. Tilmatine, 2002 : 470.

354 W. Vycichl, 2005 : 11 ; A. de Calassanti Motylinski, 1898 : 145 ; M. Kossmann, 2013a : 145–146 ; V. Blažek, 2014 : 286, sur une possible origine phénico-punique du terme berbère *āṭiffāḥ*.

taswīk, ou le fait de se nettoyer les dents avec le *siwāk* est devenu *atiswīk* (*ay siwāk* = « c'est-à-dire le cure-dents ») en langue berbère[355].

2.8 Conclusion de la deuxième partie

S'il existe bien une tradition littéraire assurée par des Berbères et pour des Berbères, c'est bien sous une forme écrite qu'elle a, à notre avis, pu se figer et nous parvenir notamment dans la production textuelle hagiographique. Ainsi que nous l'avons laissé entrevoir au début de cette partie, la mise par écrit du berbère est clairement attestée dès le 6e/XIIe siècle dans des œuvres, souvent encore à l'état de manuscrits, et chez des écrivains arabo-berbères dans une bonne partie du Maghreb et d'al-Andalus. Les courtes citations en berbère, les donnés lexicales, les toponymes et les anthroponymes représentent quoique l'on en dise une part non négligeable du patrimoine écrit en langue berbère. Nous pensons que les écrits en berbère sont parfois marqués par une espèce de symbolique de résistance face à un entourage supposé quelque peu hostile, et alternent pour des motifs liés à la probable défense d'un patrimoine linguistique et littéraire, l'emploi du berbère avec l'arabe. La langue berbère pourrait être ainsi considérée comme langue de départ, langue originelle des copistes susceptible de signifier les émotions et les faits relevant de la vie quotidienne et la langue arabe serait la langue véhiculaire des pratiques culturelles et religieuses.

Au-delà des réflexions précédentes, il est nécessaire de voir quel est l'apport des textes hagiographiques à notre connaissance du berbère au Moyen Âge et quelles sont les principales questions en suspens. Les matériaux réunis sont capables d'offrir quelques éléments de discussion et de comparaison quant à la situation de la langue berbère dans une grande zone géographique que nous croyons être représentée par les trois principaux espaces berbérophones du Maghreb occidental, à savoir l'Atlas, le Rif et le Souss. Ces régions sont peuplées par des communautés qui utilisent surtout comme langue(s) vernaculaire(s), sauf erreur de notre part, le tarīfīt, le tamāzīġt et le tašalḥīt qui ont fait l'objet de nombreuses études linguistiques et littéraires[356]. Malgré tout, en l'état actuel de nos connaissances, il est difficile de trancher pour savoir si on est véritablement confronté à un corpus linguistique rassemblant des éléments pris à ces trois variantes. Seule une étude poussée serait à même de restituer avec

355 Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : no 1344, 191.

356 Sur le tamāzīġt, voir *EI²*, sub voce, X, 2002 : 182 (T. Penchoen), sur la langue et la littérature tašalḥīt, consulter *ibidem*, sub voce : 369–373 (A. Boukous ; N. van den Boogert) et le tarīfīt, voir *ibidem*, sub voce : 260–261 (M.G. Kossmann).

plus ou moins de fidélité les traits morphologiques et syntaxiques mis dans leur contexte géographique et tribal des niveaux de langue utilisés notamment chez des écrivains comme al-Tamīmī, al-Tādilī, al-ʿAzafī, Ibn ʿAskar et Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī[357].

En relation avec ce qui vient d'être mentionné, insistons de nouveau sur le fait que les problèmes sont nombreux et complexes comme par exemple la restitution correcte des traits phonologiques, la fixation du lexique et la question fondamentale de la segmentation des mots telle qu'elle est effectuée par les écrivains[358]. Ce dernier point est capital car il met en jeu la capacité de lecture vocalisée et par conséquent correcte des textes. Comment découper un segment ? Où commence telle phrase ? Où s'arrête tel mot ? Autant de questions cruciales que seul un linguiste-berbérisant chevronné pourrait résoudre. A. El Mountassir avait parfaitement bien résumé les enjeux d'une telle problématique liée au passage de l'oral à l'écrit dans le cas de manuscrits rédigés en tašalḥīt. En résumé, nous pouvons dire que le berbérisant signalait à juste raison quelques conditions indispensables, parmi d'autres, pour lire et comprendre les productions littéraires en berbère, anciennes ou modernes : connaissances parfaites du berbère sous la forme orale et de l'arabe écrit afin de pouvoir procéder à la lecture puis l'identification des mots berbères[359]. Même s'il y a bien des difficultés diverses et variées, nous croyons que grâce à l'imbrication de quelques formes diglossiques présentes dans les sources hagiographiques maghrébines, il est malgré tout possible de reconstituer certains états linguistiques à des époques relativement précises, en arabe comme en berbère. Pour cette dernière langue, il existe des exemples curieux pris dans la littérature et dans lesquels on voit se manifester un désir d'expression dans la langue maternelle (berbère), voire même une profonde volonté d'enseigner les principes fondamentaux de l'islam, et cela même s'il est parfois fait usage de l'emprunt lexical à la langue arabe dans divers domaines[360].

---

357 On relève, çà et là, quelques formes anthroponymiques hybrides tels que Tāʿabbāsat (al-Zarkašī, 1998 : 16), Tāndalusit (al-Tamīmī, 2002, II : 148) et Tāmlīḥat (al-Wisyānī, 2009, I : 398).

358 D'un point de vue de la linguistique berbère médiévale, voir S. Chaker, 1981 : 33–37, et *idem*, 1983 : 140–143, sur les contours et les exigences nécessaires pour l'étude d'une telle problématique.

359 A. El Mountassir, 1994 : 151–154 ainsi que les travaux de N. van den Boogert, 2000 : 359–370 et A. Bounfour, 2004 : 172–175. Sur le tašalḥīt au XIXe siècle, voir le bref commentaire fait par E. Daumas, 1988 : 131, qui dit « La chellahya : c'est celui dont se servent presque tous les Kabyles du Maroc ».

360 Voir un exemple de texte en berbère tašalḥīt de la fin du 10e/XVIe siècle dans A. Amahan, 1993 : 437–438.

Grâce aux données fournies par la littérature hagiographique maghrébine sur la société, la toponymie et l'anthroponymie berbères, nous pouvons poursuivre l'examen plus poussé des espaces géographiques, des modes d'occupation des territoires et des faits sociaux. Dans ce sens, il serait utile de continuer le labeur de collecte systématique des toponymes, des hagionymes et des ethnonymes afin de les incorporer à des listes raisonnées. Les sources principales de ce dépouillement seraient donc les textes hagiographiques avec en complément les ouvrages des géographes et des historiens arabo-musulmans. Il serait ainsi permis de restituer avec plus ou moins de précision la morphologie des terroirs et des paysages du Maghreb, notamment sur son versant occidental. Outre la question des lieux et des individus, les ouvrages bio-hagiographiques révèlent des matériaux linguistiques capables d'améliorer nos connaissances du berbère dans des zones concrètes (Atlas, Rif, Souss) et à des époques données (almoravide, almohade, mérinide). Même si les renseignements glanés restent malgré tout insuffisants pour le linguiste, il n'empêche qu'ils sont susceptibles d'offrir des indications sur certains traits du berbère au moyen de l'étude comparée avec d'autres régions berbérophones du Maghreb médiéval. Si l'histoire des hommes et de leur environnement écologique est relativement bien servie par l'apport des *kutub al-manāqib*, signalons que l'histoire religieuse, notamment celle du *taṣawwuf* en milieu berbère, est bien dotée en matière de notices. Du fait de l'existence d'une riche littérature rédigée en arabe et contenant des fragments en berbère, nous disposons donc de données susceptibles d'améliorer notre compréhension des pratiques religieuses et des habitudes sociales du Maghreb en milieu rural notamment[361].

Il est bien connu que de nombreux fragments en berbère d'époque médiévale ont été conservés grâce à leur présence dans des ouvrages produits en langue arabe. La littérature hagiographique n'échappe pas ce phénomène, même s'il a pu exister une production spécifique en langue berbère. À ce sujet, signalons qu'A. Bounfour avait émis une hypothèse intéressante concernant ce qu'il appelle

> L'emprise de l'écriture arabo-islamique savante sur le champ littéraire berbère qu'il soit savant ou populaire, écrit ou oral. Le récit hagiologique le confirme, certes, mais permet de voir comment s'est construite cette emprise. Cette confirmation est lisible, d'abord, dans un phénomène qui n'a pas été encore étudié alors qu'il fut massif même si les sources consultées ne l'évoquent que par allusion ou par quelques bribes : il s'agit de la

361 Sur quelques caractéristiques de la littérature hagiographique maghrébine, voir A. Bounfour, 2005 : 107–200.

> traduction. Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de dresser une liste des ouvrages religieux, particulièrement soufis, qui furent traduits. Mais comme le montre le cas du maître d'Ilγ, les traducteurs ont une formation savante et, par conséquent, maîtrisent les protocoles du savoir islamique dont celui qui atteste de la véracité du fait islamique, la technique du Hadith[362].

S'il est vrai que nous partageons, à grands traits, les propos antérieurs, il nous faut tout de même nuancer légèrement les observations d'A. Bounfour. En effet, dans les textes hagiographiques examinés dans cette partie, les auteurs de bon nombre d'entre eux manifestent parfois la volonté de mettre à la dispostion du lecteur des clés linguistiques permettant une meilleure compréhension des faits narrés. Nous avons eu maintes fois l'opportunité de constater l'emploi d'artifices tels que *ay*, *bal*, *wa-maʿnāhu*, *wa-tafsīruhu*, *yaʿnī*. Autant de formules qui, comme le souligne également A. Bounfour, démontre que les savants connaissaient les outils nécessaires pour entreprendre l'écriture d'ouvrages spécialisés tant dans le fond que dans la forme. Certes, il n'a pas été réellement question dans cette partie de sources ayant été traduites de l'arabe au berbère mais nous croyons que la démarche comporte quelques similitudes. Ainsi, et même si dans notre étude le chemin est quelquefois inverse, traduire du berbère à l'arabe, l'opération de translation d'une langue à une autre signifie souvent procéder au passage d'une culture à une autre. C'est bien ce que nous croyons avoir décelé dans les morceaux berbères fossilisés dans les textes arabes. Mais nous sommes conscients du fait que les termes utilisés pour matérialiser les traductions appartiennent aussi à la culture arabo-musulmane et à une tradition savante, voire arabisante, liée aux études de la grammaire arabe.

La troisième partie de ce livre sera consacrée à l'examen détaillé des sources ibadites, conservatrices d'une abondante documentation sur le berbère, et emblèmes, dans une certaine mesure, d'une tradition religieuse musulmane spécifique en milieu berbère. Et au-delà de ces aspects, nous essaierons de voir comment un tel milieu, en apparence marginal ou marginalisé, se convertira en un élément fondamental d'une certaine symbiose culturelle, notamment entre les langues arabe et berbère.

---

362 Voir A. Bounfour, 2005 : 106–107 ; S. Alouani, 2010 : 94–96, sur « L'Islam orthodoxe face aux défis du *taṣawwuf* » au Maghreb oriental, entre la fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne.

PARTIE 3

Vestiges de la langue berbère dans les textes ibadites du Maghreb

3.1 Remarques préliminaires sur les élites savantes ibadites au Moyen Âge

Dans les pages qui vont filer devant l'œil du lecteur, il sera question d'un monde religieux, culturel et social tout à fait singulier, une sorte d'« archipel ibadite » ayant surgi dans le sein d'une « minorité au cœur de l'islam »[1]. Outre cette brève remarque en guise de mise en bouche, indiquons immédiatement que les rappels relatifs aux vestiges et fragments berbères consignés par la tradition ibadite en graphie arabe représentent un volume relativement notable parmi l'ensemble des données déjà rassemblées dans ce livre. Ces éléments issus d'un contexte d'élaboration unique dans l'histoire de l'Islam permettent de parler de l'existence d'une littérature bilingue comme ce fut le cas notamment dans la région du Mzab algérien, le grand sud tunisien et le *ǧabal* Nafūsa libyen avec de nombreux écrits biographiques, documents religieux et compilations hagiographiques laissés par les différents groupements ibadites entre les 3e/IXe et 10e/XVIe siècles[2]. Mais à notre sens, ce qui fait l'intérêt des textes ibadites, ainsi que nous le verrons plus loin, c'est que leurs auteurs, même si les écrits laissés sont en arabe, étaient des individus berbérophones ou capables de transmettre en berbère. Ils ont sûrement rédigé une partie de leurs ouvrages directement en berbère, puis ces mêmes productions en berbère ont par la suite été traduites intégralement en arabe mais avec des fragments en berbère. Et c'est là que l'historien doit se demander pourquoi tel ou tel mot et telle ou telle phrase en berbère sont restés, comme incrustations culturelles, dans les textes ibadites ?[3] Sans pour autant être capable de répondre clairement à une telle interrogation, il faut toutefois signaler que les domaines lexicaux berbères ap-

1 Ces deux expressions sont empruntées à C. Aillet, 2012 : 13, 20.

2 Sur les diverses tendances religieuses des Ibadites et leur histoire au Maghreb, voir les pages toujours utiles de T. Lewicki, 1953 : 307–314 et 315–343, sur la distribution des groupements ibadites en Cyrénaïque et en Tripolitaine ; U. Rebstock, 1983 : 26–30, sur les révoltes dans la région des Nafūsa ; W. Schwartz, 1983 : 21–75 ; P. Cuperly, 1991 : 33–45 ; V. Prevost, 2008b : *passim*.

3 Pour une approche du sujet d'un point de vue historique, voir M. Meouak, 2012 : 87–92.

 | DOI 10.1163/9789004302358_005

paraissant dans ces textes sont variés : religion, toponymie, anthroponymie, vocabulaire de la vie quotidienne.

3.1.1 *Observations sur les élites et le savoir en Islam médiéval*

S'interroger sur la définition d'« élites » en milieu ibadite, c'est aussi revenir aux textes qui recèlent en filigrane une véritable auto-définition de ces mêmes groupes. Outre les dictionnaires bio-bibliographiques largement mis à contribution dans les études sur le genre, il existe une catégorie historiographique qui permet d'en savoir un peu plus sur le thème étudié. Nous voulons parler des *ṭabaqāt* dans leur version ibadite qui représentent sans nul doute un corpus textuel très intéressant. Il est selon nous même possible d'affirmer que ces ouvrages sont d'authentiques *Who's who*, généralistes ou spécialisés, par région, par époque, issus de milieux mêmes qu'ils décrivent. Pour la majorité des auteurs ibadites mis à contribution dans cette partie, ces recueils biographiques sont d'une certaine manière les vrais certificats d'appartenance et de légitimation que les membres d'un cercle font de leur propre cercle. La documentation historico-biographique des milieux ibadites appartient donc elle-même à l'appareil stratégique mis en œuvre par les élites pour se constituer un capital symbolique puissant et capable de justifier leur position éminente[4].

Plusieurs études relatives aux *ʿulamāʾ* (« savants ») ont insisté sur la source majeure de leur validité, à savoir la détention du savoir (*ʿilm*) sous la forme de science religieuse et juridique. Les dictionnaires bio-bibliographiques soulignent ainsi en premier lieu, comme caractère de prestige d'un individu, ses grandes connaissances scientifiques. La justification d'un pouvoir par la détention du savoir pose cependant quelques problèmes dans un contexte dont les historiens se sont souvent attachés à souligner l'aspect non institutionnel, donc informel. Ce dernier point de vue acquiert une certaine épaisseur historique lorsque l'on sait que, comparativement à l'Occident chrétien médiéval, le monde musulman est un univers a priori dépourvu d'université, de cursus et de diplômes. Les historiens se détiennent généralement sur l'aspect fondamental des liens de maître à disciple, matérialisés par l'obtention des fameuses *iǧāza*-s ou autorisations pour transmettre le contenu d'un ouvrage (transmission orale) dans ses propres cercles d'enseignements. Il faut également préciser qu'une *iǧāza* est accordée par l'auteur d'un ouvrage aux disciples qui étudièrent sous sa direction. À la génération suivante, ce seront ces mêmes disciples qui se chargeront de délivrer des *iǧāza*-s, et ainsi de suite. Une fois obtenue une certaine autorité par la détention d'un certain savoir, voire en-

---

4 Voir par exemple W. Schwartz, 1983 : 80–93 ; V. Prevost, 2011 : 56–65, sur la notion de « Berbère » en milieu ibadite.

suite par l'exercice d'un savoir-faire, le savant (*ʿālim*) met en œuvre, selon les circonstances et la région, un certain nombre de stratégies de distinction qui visent à le projeter comme véritable *ʿālim* par les divers secteurs de la population. Les quelques traits que nous venons de donner sont en partie caractéristiques du milieu ibadite pour ce qui concerne les structures. Mais il y a tout de même des aspects spécifiques aux cercles ibadites qu'il est nécessaire d'aborder dès maintenant afin de mieux les saisir dans le temps et l'espace[5].

3.1.2 *Structure générale, formation et prestige des lettrés ibadites*

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous souhaiterions nous arrêter sur une courte notice relative à un fait, sans doute exceptionnel, mais qui indique avec une certaine précision le contexte intellectuel dans lequel de nombreux savants ibadites avaient eu à évoluer. Cette information est tirée de l'ouvrage biographique d'Abū l-ʿAbbās al-Šammāḫī et selon une tradition ancienne, on dit que le gouverneur (*ʿāmil al-imām*) de la zone orientale du Maghreb (*ǧabal* Nafūsa) au nom des Rustumides de Tāhart Abū ʿUbayda ʿAbd al-Ḥamīd al-Ǧannāwunī (première moitié du 3e/IXe siècle) était, paraît-il, capable de s'exprimer parfaitement en arabe, en berbère et également dans la langue soudanienne du Kānim : « Il jura par Allāh qu'Abū ʿUbayda était habile dans chaque langue, en arabe (*ʿarabiyya*), en berbère (*barbariyya*) et en kanémien (*kānimiyya*) »[6].

Au sujet de la brève notice présentée, que nous aurons l'occasion de réexaminer plus loin, il y aurait plusieurs aspects qui pourraient être brièvement commentés mais nous en choisissons un pour son caractère hautement significatif des enjeux linguistiques et culturels qui semblaient être présents dans les cercles ibadites maghrébins. Il s'agit de l'usage avéré de trois langues par un savant qui avait également exercé la charge de gouverneur au service

---

5 À propos du « savoir » (*ʿilm*), du « savant » (*ʿālim*) et de la transmission « autorisée » après obtention de la « licence » (*iǧāza*) des connaissances en Islam au Moyen Âge, signalons qu'il y a une énorme bibliographie. Nous renverrons le lecteur à deux publications pionnières consacrées en grande partie à ces questions et basées notamment sur les sources biographiques et la méthode prosopographique : *Cahiers d'onomastique arabe*, Paris, CNRS, 1979–1992, cinq volumes publiés et *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Madrid – Granada, CSIC, 1988–2012, dix-huit volumes parus.

6 Al-Šammāḫī, 1995 : 97, et la brève notice biographique dans al-Darǧīnī, 1974, II : 291. Sur ce personnage, voir T. Lewicki, 1961a : 101 et pour de plus amples commentaires et détails sur l'information fournie par al-Šammāḫī, voir U. Rebstock, 1983 : 245 ; D. Lange, 1988 : 451 ; E. Savage, 1997 : 83 ; M. Meouak, 2007 : 320–321 ; V. Prevost, 2008b : 381 ; K. Kościelniak, 2012 : 249, à partir des travaux de T. Lewicki. Sur la région de Kānim, voir Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 146 (*bilād Kānim*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 280–281 (*wa-hum Muslimūn ayḍan*).

d'une puissance politique incontestable au Maghreb central, à savoir les Rustumides[7]. Cette situation linguistique de maîtrise de plusieurs langues, et sans doute de rudiments culturels connexes aux idiomes connus, est un trait qui semble spécifique de certaines communautés religieuses du Maghreb au Moyen Âge. Ne pourrait-on pas voir dans ce cas, et dans d'autres aussi bien documentés, une volonté, peut-être même une nécessité, de connaître d'autres langues afin de diffuser des idées précises, de transmettre des connaissances au travers des livres, de tisser des contacts divers et variés avec des mondes différents (Afrique subsaharienne, Orient) ? Ces quelques questions, au demeurant fort simples, montrent jusqu'à quel point il était indispensable pour les savants appartenant à l'ibadisme de participer, d'une manière ou d'une autre, aux divers mouvements intellectuels et religieux qui eurent cours notamment après le 4e/xe siècle dans le but de conserver certains vestiges de la langue berbère, mais aussi de produire des écrits en arabe qui prendraient en considération des éléments culturels issus des milieux berbérophones.

C'est sans doute à Abū Zakariyyāʾ Fasīl b. Abī Miswar que l'on doit la mise en place définitive, au début du 5e/xie siècle, des principes de la *ḥalqa*, « cercle d'intellectuels et d'étudiants qui se rendaient visite l'un à l'autre et qui assuraient ainsi le trait d'union entre les différentes communautés ibadites dispersées dans le Maghreb », en tant que conseil des *ʿazzāba*[8]. Le père de ce dernier personnage, appelé Abū Miswar Yasǧā b. Yūǧīn al-Yahrāsanī, avait également joué un rôle fondamental dans le renouveau scientifique au sein des groupes ibadites fortement affaiblis après la période aghlabide et au début du califat

7 Sur ce savant et son activité dans le *ǧabal* Nafūsa, voir le récit détaillé d'al-Buġṭūrī, 2009 : 127–131. À titre de signalement d'un fait peu courant, indiquons que le *ǧabal* Nafūsa est mentionné au détour d'une consultation juridique dans la compilation de *fatāwā* d'al-Wanšarīsī, 1981–1983, IX : 211. D'autres mentions sur la région (*ǧabal Nafūsa* et *ǧibāl Nafūsa*) sont enregistrées dans des sources non ibadites comme al-Raqīq, 1990 : 123, Ibn Ḥawqal, 1938 : 63, 157 (*ǧabal Nafūsa*), Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 110, 144, 145, 146, 163, *Rasāʾil muwaḥḥidiyya*, 1995 : nº 61, 253, Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 76, 136, 234, 235, 316, 389, 390, 427, 578, 604, Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, V : 240, Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 12 et Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 53, 58, 106, 130, 131, 352, 506. Le géographe al-Idrīsī, 1970–1984 : 222, 229, 278 ; *idem*, 1983 : 73/63, 80/71, 163–164/149, cite également les *ǧibāl Nafūsa* ; V. Grazzi, 1991 : 10, sur ce dernier auteur ; M. Talbi, 1968 : 156–158, sur la zone durant la période aghlabide ; H.R. Idris, 1962, II : 464–467, à propos de la région sous les Zirides ; M. Côte, 2012 : 79, 80, 105, 126, 154, 156, sur quelques aspects des terroirs et des territoires du *ǧabal* Nafūsa.

8 Cette définition générale est empruntée à V. Prevost, 2006 : 116–117 ; lire aussi le résumé d'A. Amara, 2008b : 264–265. Dans le parler berbère de la région côtière libyenne de Zouara, à une soixante de kilomètres de la frontière tunisienne, le terme *ʿəzzab* (avec un accent grave sur la *šwa*) est également l'équivalent d'« instituteur, professeur » (T.F. Mitchell, 2012 : 234/235, 236/237, 238/239).

fatimide[9]. Outre ces faits, nous savons qu'à l'époque rustumide, les *ḥalqa*-s constituaient le premier centre de transmission des savoirs et de l'autorité à Tāhart. Cette institution, si emblématique de l'ibadisme en général, propageait également l'autorité et les savoirs rustumides dans l'ensemble des régions ibadites[10]. D'après des études récentes, on pourrait distinguer deux types de *ḥalqa*-s qui existèrent dans l'histoire de l'ibadisme au Maghreb. Il y a celles qui correspondent à la première époque et qui étaient marquées par l'espoir d'une révolte qui permettrait, en principe, le libre développement de la communauté, voire une certaine suprématie des groupements ibadites d'un point de vue politico-religieux avec la restauration de l'*imāma*. Quant aux organisations suivantes, elles se développèrent dans la clandestinité (*kitmān*) car dès la fin du 5e/XIe siècle, les temps avaient changé et n'étaient plus aussi propices à un véritable renouveau de l'ibadisme au niveau du Maghreb mais peut-être vers les régions du Sahel[11].

Si l'institution de la *ḥalqa* mériterait que l'on s'y attarde plus, précisons que les membres de celle-ci étaient bien entendu les vrais protagonistes de l'élaboration des savoirs, de leur enseignement et de leur diffusion. Nous voulons parler des *ʿazzāba*. Ces derniers sont les membres de l'organisation et on les appelle par le nom de *ʿazzābī* dont l'usage est encore en vigueur actuellement[12]. L'origine du nom maghrébin *ʿazzāba* serait à mettre en relation avec la racine *ʿ.z.b* qui désignerait « ceux qui font profession d'une vie retirée mais qui pourrait également être lié au célibat »[13]. Al-Darǧīnī a tenté de donner une définition du mot en accord avec les critères de l'ibadisme et bien entendu selon sa propre expérience. Il dit que ce terme était employé par les « gens de la voie » (*ahl al-ṭarīq*) et il servait à désigner les individus réputés pour leur savoir, et ainsi connus ils avaient été l'objet de notices dans les ouvrages biographiques consacrés aux récits répondant au nom de *siyar* (sing. *sīra*)[14]. Cela dit, l'historien pourrait se demander si dans ce genre historiographique, il n'y aurait pas une référence ancienne, sous forme de remémoration, au genre biographique

---

9 Sur ces personnages et ces faits, voir V. Prevost, 2008b : 128–131, 205, 206, 207.

10 Sur les *halqa*-s à Tāhart durant la période rustumide, voir I.B. Baḥḥāz, 2010 : 337–344.

11 Sur ces questions complexes, voir M. Talbi, 1982 : 24–25 ; B. Zerouki, 1987 : 11–16 ; J. Thiry, 1995 : 161–165 ; E. Savage, 1997 : 21, 24, 43–61 ; K.S. Vikør, 1999 : 154–164 ; V. Prevost, 2008b : 67–68.

12 Au sujet des *ʿazzāba*, voir R. Basset, 1910 : 46 ; sur le *ʿazzābī*, voir P. Cuperly, 1991 : 327, suggérant qu'il s'agit littéralement du « reclus » ainsi que les brèves remarques d'E. Francesca, 1999 : 74–75.

13 Sur ces aspects, voir M. Nāṣir, 1989 : 8–45 ; V. Prevost, 2006 : 118–121 ; A. Amara, 2008b : 268–70.

14 Al-Darǧīnī, 1974, I : 3–4.

comme modèle à suivre, voire à *al-sīra al-nabawiyya* ? Ne pourrait-on pas supposer que ces *siyar* seraient autant de codes et de règles à suivre afin d'aboutir à l'établissement d'une communauté exemplaire et forgée sur l'image du Prophète de l'Islam ? Il va sans dire que ces hypothèses, s'il vaut la peine de les poser en de tels termes, ne pourraient être étayées qu'en effectuant une lecture exhaustive de la littérature biographique arabe ancienne tout en prenant en compte les circonstances historiques et le contexte géographique d'élaboration des textes soumis à examen.

3.1.3 *Autour des principaux historiens-biographes ibadites du Maghreb au Moyen Âge*

Nous verrons de manière résumée quelques caractéristiques biographiques et intellectuelles de six auteurs ibadites qui sont parmi les plus importants. Nous procéderons de manière chronologique, du plus ancien au plus récent[15].

3.1.3.1 Ibn Sallām al-Ibāḍī

Ibn Sallām al-Ibāḍī (Ibn Salām ?) est l'un des écrivains ibadites maghrébins les plus anciens. Il vécut dans la région de Tozeur et il mourut vers 273/887. Pour ce qui concerne cette partie, indiquons qu'il est l'auteur d'un ouvrage général sur les débuts de l'islam et sa diffusion vus selon une perspective ibadite. Il apporte aussi des renseignements sur certaines traditions islamiques anciennes et des allusions à des institutions propres à l'ibadisme[16]. Ce texte, intitulé *Kitāb fīhi badʾ al-Islām wa-šarāʾiʿ al-dīn*, ne fournit que très peu d'informations sur la langue berbère mais il n'en reste pas moins un ouvrage auquel il est nécessaire de recourir si on désire connaître le contexte de mise en marche et développement à la fois historique et géographique du mouvement ibadite. Il y est souvent fait référence aux principales aires géographiques d'ancrage de l'ibadisme comme le *ǧabal* Nafūsa et Tāhart[17].

3.1.3.2 Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī

Abū Zakariyyāʾ Yaḥyā b. Abī Bakr al-Wārǧalānī est sans conteste l'un des historiens les plus importants de l'ibadisme. Il a rédigé un ouvrage intitulé *Kitāb al-sīra wa-aḫbār al-aʾimma* et il vécut entre la fin du 5e/XIe et le début du 6e/

15 En guise d'introduction sur le thème, voir T. Lewicki, 1988 : 31–34 ; L. Amri, 1997 : 27–30.

16 Voir C. Aillet, 2015 : 68–72, sur le contexte biographique de l'auteur et le contenu de son œuvre.

17 Sur cet écrivain, voir *EI²*, sub nomine, III, 1975 : 951–952 (T. Lewicki) ; E. Savage, 1997 : 8–9 ; M.H. Custers, 2006, II : 121–122 ; R. Rouighi, 2011a : 84–85 ; C. Aillet, 2015 : 77–79, sur les « Berbers as a new chosen people » dans l'ouvrage examiné.

XIIe siècle. Les chroniqueurs et biographes al-Darǧīnī et al-Šammāḫī sont amplement tributaires de l'œuvre de notre auteur qu'ils recopient soigneusement pour bon nombre de faits et de gestes. Mais malheureusement, nous ne savons que très peu de choses de sa vie seulement qu'il était originaire de la région de Ouargla et qu'il fit des études dans la zone du *wādī* Rīġ auprès du savant ibadite Abū l-Rabīʿ Sulaymān b. Īḫlaf al-Mazātī, mort en 471/1078–1079. Selon une tradition, il serait mort dans la ville de Ouargla et enterré, peut-être, dans l'oasis de Sadrāta[18]. Le *Kitāb al-sīra wa-aḫbār al-aʾimma* peut être considéré comme un livre fondamental en ce qui concerne l'histoire des Ibadites et en plus écrit par un membre de la communauté ibadite. Ce texte donne des informations importantes sur l'introduction et les développements de la doctrine au Maghreb, l'histoire des Rustumides, la lutte des Ibadites contre le pouvoir fatimide et des biographies de *šuyūḫ* renommés. Il va sans dire que cette œuvre constitue bien un document fondamental pour comprendre la genèse du mouvement ibadite au Maghreb et il offre également quelques indications sur la langue berbère[19].

3.1.3.3 al-Wisyānī

Abū l-Rabīʿ Sulaymān b. ʿAbd al-Salām b. Ḥassān b. ʿAbd Allāh al-Wisyānī était un savant ibadite-wahbite du 6e/XIIe siècle, et il composa un ouvrage biographique intitulé *Kitāb siyar al-mašāʾiḫ*. Sa famille était originaire du Djérid tunisien mais il semble avoir passé une bonne partie de sa jeunesse à Aǧlū, dans la région du *wādī* Rīġ[20]. Son livre est un répertoire de biographies classées selon un critère géographique, principalement centrées sur sa propre zone, c'est-à-dire le Sud tunisien. Il fut largement mis à contribution par al-Darǧīnī, au siècle suivant[21]. Cependant, nous ne pouvons finir ce bref examen biographique relatif à al-Wisyānī sans mentionner une nouvelle attribution d'auteur(s) du texte cité plus haut. En effet, selon Allaoua Amara, le manuscrit du *Kitāb siyar al-mašāʾiḫ*, en tant que recueil, serait en fait le résultat de la compilation de

18 Sur cet historien, voir T. Lewicki, 1953 : 304 ; *idem*, 1961a : 92 ; *idem*, 1961b : 93–97. Au sujet de l'histoire de l'oasis de Sadrāta, non loin de la ville de Ouargla, voir quelques éléments dans V. Prevost, 2008a : 130–143.

19 Voir *EI*², sub nomine, I, 1960 : 171–172 (A. de Calassanti Motylinski [T. Lewicki]) ; T. Lewicki, 1960 : 2–4 ; *idem*, 1961a : 91–92 ; *idem*, 1961b : 93–96 ; J. van Ess, 1976 : 54 ; E. Savage, 1997 : 9 ; O. Ould-Braham, 1988 : 9.

20 Sur cette région, voir les informations fournies par M. Forstner, 1979 : 204 ; E. Savage, 1997 : 66, 156 ; M.H. Custers, 2006, II : 350–352, ainsi que V. Prevost, 2008b : *passim*.

21 Sur cet écrivain, voir T. Lewicki, 1953 : 304–305 ; *idem*, 1960 : 7–10 ; *idem*, 1961b : 68–69 ; E. Savage, 1997 : 9–10 ; *EI*², sub nomine, XI, 2005 : 230–231 (K.S. Vikør) ; O. Ould-Braham, 2011 : 318–320.

trois textes distincts. Nous aurions donc la division suivante et en conformité avec les indications données auparavant : le premier texte serait consacré aux traditions biographiques régionales (*ǧabal* Nafūsa, al-Quṣūr/*bilād* al-Ǧarīd, Asūf, Arīġ, Wārǧalān) ; le deuxième écrit contiendrait des récits hagiographiques renvoyant aux diverses élites ibadites des 5e/XIe et 6e/XIIe siècles ; le troisième livre, quant à lui, rendrait compte des mérites (*faḍāʾil*) des savants ibadites[22].

3.1.3.4 al-Buġṭūrī

Maqrīn b. Muḥammad al-Buġṭūrī est un historien-biographe ibadite originaire de la *qarya* de Buġṭūra/Buqṭūra, située dans la zone occidentale du *ǧabal* Nafūsa. Il aurait vécu au moins jusqu'en 599/1202–1203, date à laquelle il termina la rédaction de son ouvrage. Celui-ci est sans nul doute l'un des plus importants dictionnaires biographiques de savants de sa région[23]. Il est à noter que le titre de son livre est différent selon les manuscrits originaux, et d'après les recherches effectuées par Martin H. Custers, il est appelé : *Kitāb siyar mašāyḫ Nafūsa*, *Kitāb siyar ašyāḫ Nafūsa*, *Siyar mašāʾiḫ Nafūsa*, *Kitāb al-siyar*, *Kitāb al-siyar li-mašāyḫ Nafūsa*, *Kitāb siyar Nafūsa*, *Kitāb siyar al-ǧabal* et *Siyar Nafūsa*[24]. Cela dit, nous devons préciser que le titre donné à l'édition utilisée dans notre ouvrage est *Sīrat mašāʾiḫ Nafūsa* et en outre, on ajoutera que l'éditeur de cette œuvre indique qu'al-Buġṭūrī aurait également composé un livre appelé *Nisbat al-dīn* dont on ne sait toujours rien à l'heure actuelle[25]. En ce qui concerne les matériaux relatifs à la langue berbère, indiquons que ceux-ci sont relativement nombreux et d'une valeur non négligeable. En effet, outre les termes et les expressions consacrés à désigner le berbère en tant que tel, on relève quelques huit phrases, de longueur inégale, utiles pour notre connaissance de la variante en usage dans le *ǧabal* Nafūsa et plusieurs données sur l'anthroponymie et la toponymie de la région nafūsienne.

3.1.3.5 al-Darǧīnī

Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Saʿīd b. Sulaymān b. ʿAlī b. Īḫlaf al-Darǧīnī est également l'un des historiens-biographes ibadites les plus importants. Il vécut dans le courant du 7e/XIIIe siècle et il est l'auteur d'un volumineux dictionnaire

22 Voir les observations d'A. Amara, 2008a : 35–38.

23 Sur cet auteur, voir *EI²*, sub nomine, I, 1960 : 1327 (T. Lewicki) ; T. Lewicki, 1961b : 111–113. On relève quelques mentions sur cet écrivain dans al-Šammāḫī, 1995 : 219, 284, 294, 295, 296, 300, 301, 305.

24 M.H. Custers, 2006, II : 99–100.

25 Introduction à l'ouvrage d'al-Buġṭūrī, 2009 : 11–18, notamment 16.

biographique appelé *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'iḫ*. Ce livre se compose de deux parties bien distinctes : la première serait la reproduction fidèle de la première section de la chronique d'Abū Zakariyyā' al-Wārǧalānī et elle contient, entre autres informations, l'histoire de l'installation des Ibadites au Maghreb, la mise en place de l'*imāma* et des données sur les Rustumides et quelques biographies de savants ibadites maghrébins. Quant à la seconde, elle constituerait en fait l'œuvre originale d'al-Darǧīnī et contient les notices biographiques de savants ibadites. Elle est structurée selon le système des *ṭabaqāt* ou classe d'âges, au nombre de douze, chaque *ṭabaqa* embrassant une période de cinquante ans. Il s'agirait d'une histoire de l'ibadisme et de ses principaux savants couvrant au total une période de six siècles. En ce qui concerne le Maghreb médiéval, on signalera que l'ouvrage contient de nombreux détails sur les classes de savants de Ouargla, *wādī* Sūf, *wādī* Rīġ, Djérid et Djerba[26]. Indiquons que ce texte a fourni un volume consistant de données sur la langue berbère. Pour cela, al-Darǧīnī a utilisé de nombreuses sources historiques mais également plusieurs œuvres en relation avec la doctrine ibadite car il donne des détails sur les règles d'organisation des *ḥalaq*/*ḥalaqāt* ainsi que les définitions de quelques institutions typiques de l'ibadisme[27].

3.1.3.6 al-Šammāḫī

Enfin, précisons que nous avons mis à profit les données fournies par le biographe d'époque tardive Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī ʿUṯmān Saʿīd b. ʿAbd al-Wāḥid al-Šammāḫī, mort en 928/1522. Originaire d'un village de l'oasis des Īfrān dans le *ǧabal* Nafūsa,[28] il avait composé, entre autres ouvrages, un commentaire au traité de théologie écrit par Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Ǧamīʿ al-Nafūsī et l'exégèse d'un livre consacré aux sources du droit rédigé par Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Sadrātī. Mais c'est son *Kitāb al-siyar* qui nous a légué quelques informations substantielles sur la langue berbère au sein des cercles ibadites. Relevant d'une structuration presque identique aux autres livres de *ṭabaqāt*, la partie du *Kitāb al-siyar* dédiée au Maghreb contient plus de deux cent cin-

26 Sur ces régions, voir V. Prevost, 2006–2007 : 41–47 ; *idem*, 2008a : 137–140, sur le site de Ouargla durant les époques fatimide et ziride ; *idem*, 2008b : *passim*. Notons que le *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 35, 36, cite le toponyme sous les formes Warǧalā' et Warǧalā.

27 Sur ce juriste et biographe, voir T. Lewicki, 1953 : 305–306 ; *idem*, 1961b : 23–27 ; *EI*², sub nomine, II, 1965 : 144–145 (T. Lewicki) ; J. van Ess, 1976 : 59 ; O. Ould-Braham, 1988 : 10 ; E. Savage, 1997 : 10 ; M.H. Custers, 2006, II : 101–103.

28 Sur les Ibadites dans le *ǧabal* Nafūsa au Moyen Âge, voir V. Prevost, 2008b : *passim*.

quante notices biographiques parsemées, çà et là, d'informations historiques et géographiques sur l'ibadisme[29].

3.2 Vestiges de la langue berbère dans les ouvrages ibadites du Maghreb médiéval

3.2.1 *Réflexions historiques sur la langue berbère dans le domaine ibadite*

Si on se base sur la documentation ibadite médiévale, on remarque avec une certaine clarté que l'enseignement religieux dispensé au sein de la *ḥalqa* avait rapidement pris une dimension régionale liée au fait qu'il était donné dans les variantes géographiques du berbère et en arabe[30]. Les notices relatives à ce que nous appelerons une « situation de bilinguisme », conscient ou non, sont assez abondantes dans les sources utilisées dans cette partie[31]. Il y a quelques années, O. Ould-Braham a remis au jour, à l'issue de la re-découverte d'un manuscrit, un texte du plus haut intérêt pour les recherches consacrées à la place de la langue berbère dans la documentation ibadite. Il s'agit d'une version arabo-berbère de la *Mudawwana* d'Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī (début du 3ᵉ/IXᵉ siècle)[32]. Cette œuvre juridique fut d'abord rédigée en arabe puis traduite et commentée en berbère par un ou plusieurs scribes, de la fin du Moyen Âge jusqu'au début de l'époque moderne, donnant lieu à une version bilingue des plus utiles pour la linguistique berbère et le droit musulman. Selon le chercheur mentionné, le livre en question, dont on doit désormais admettre l'importance capitale, avait plusieurs finalités comme le fait qu'il

> Vise à rendre accessibles des notices berbères à des étudiants s'initiant à un ouvrage de jurisprudence afin que l'intelligibilité de la langue auxiliaire (le berbère) soit parfaitement assurée et que soit garanti enfin l'accès à

29 Sur cet historien-biographe, voir T. Lewicki, 1953 : 306–307 ; *idem*, 1961b : 16–21 ; *EI²*, sub nomine, IX, 1998 : 298 (M. Bencheneb) ; J. van Ess, 1976 : 57–59 ; O. Ould-Braham, 1988 : 10 ; E. Savage, 1997 : 11 ; M.H. Custers, 2006, II : 271–279. On mentionnera en outre une référence à cet historien-biographe dans Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 69 (texte berbère) sous le *nasab* d'Aḥmad Šammāḫī.

30 Sur les places respectives de l'arabe et du berbère dans le contexte ibadite médiéval, voir les observations utiles de I.B. Baḥḥāz, 2010 : 406–416.

31 Il convient de reconnaître ici que la notion de bilinguisme est complexe. Par exemple, il faudrait pouvoir mesurer si les locuteurs parlant, en principe, l'arabe et le berbère étaient véritablement capables de les employer chacun au même niveau, tant à l'écrit qu'à l'oral.

32 Sur cet auteur, voir J. van Ess, 1976 : 31, 35, 38–40 ; E. Francesca, 2002 : 79–82 ; I.B. Baḥḥāz, 2010 : 346.

la langue de travail (l'arabe), et au texte proprement dit se rapportant à des solutions juridiques de la part des plus grandes autorités de Basra, de la période initiale de l'ibâdisme[33].

Il va sans dire qu'un tel ouvrage, outre les nombreuses données morphologiques, syntaxiques et lexicales qu'il offre sur la langue berbère, est sans nul doute crucial d'un point de vue historiographique car il nous plonge dans les racines du droit ibadite ainsi que dans les milieux savants à une époque ancienne. Peut-être rédigée au sein de la nukkāriyya[34], la version berbère de la *Mudawwana* d'Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī, connue aussi sous le nom d'*al-Ġānimiyyāt*, avait curieusement été introduite dans les cercles de la wahbiyya et cela malgré les sérieux antagonismes doctrinaux connus entre les deux milieux[35].

Nous avons déjà beaucoup insisté sur le fait que la question des langues dans le Maghreb médiéval constitue incontestablement un champ de recherches particulièrement complexe pour diverses raisons parfois étrangères aux simples idées scientifiques. Si on prend l'exemple de l'évolution historique de la langue berbère dans le contexte maghrébin, on aura compris, à la vue des bibliographies, que son étude est parfois pourvue de polémiques qui ont souvent alimenté les débats. Mais cependant, il est un fait acquis depuis bien longtemps et qui repose sur une interrogation relative à la pratique des textes et des documents rédigés majoritairement en langue arabe : quelles places occupaient le berbère et ses variantes dans l'historiographie maghrébine médiévale ? Les spécialistes d'histoire du Maghreb ont parfois essayé d'y répondre mais sans pour autant aborder plus en profondeur un fait crucial, celui du statut des langues au sein de formations sociales et politiques, a priori stables et homogènes. Le dossier consacré à la place de la langue berbère constitue ainsi

33 Voir O. Ould-Braham, 2008 : 48–50, 56–67 ; *idem*, 2009 : 10. On consultera également H. Basset, 2007 : 47, dans lequel l'auteur de la *Mudawwana* est aussi désigné par le nom d'« Ibn Ghanem ».

34 Sur les principales divisions doctrinales de l'ibadisme comme par exemple la nukkāriyya, voir M. Vehkavaara, 1997 : 137–138.

35 Voir les brefs éléments fournis par al-Šammāḫī, 1995 : 151, 366 ; *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 727, sur des *kutub al-Ġānimiyya*. Sur ces points, consulter les études d'O. Ould-Braham, 1988 : 13 ; *idem*, 2008 : 52 ; V. Brugnatelli, 2008a : 46–48, l'auteur de la *Mudawwana* serait également appelé « Ibn Ghanem ». Au moment de traiter la racine {WHB}, J. Lanfry, 1973 : 386, a relevé une anecdote intéressante chez les gens du *ǧabal* Nafūsa qui disaient dans leur dialecte berbère que *əɣdumas d imazīɣen ɣīr əḫrəžen* ou « Les Ghadamsis sont des Berbères (comme nous), sauf qu'ils sont Kharijites ».

une problématique digne d'intérêt mais au contenu également idéologique qui n'a pas cessé, comme nous venons de le signaler, de défrayer la chronique des discussions.

Les éléments de débat exposés au sujet de la langue berbère vont être considérés ici principalement à partir d'un corpus de six textes rédigés entre la fin du 3e/IXe siècle et le début du 10e/XVIe siècle. Ces ouvrages, relevant principalement du genre historico-biographique, constituent sans aucun doute des sources de premier choix pour les historiens, les arabisants et les berbérisants spécialistes du Maghreb. Les auteurs de ces productions médiévales ont certainement été sensibles aux problèmes de compréhension linguistique qui pouvaient se faire jour à la lecture de leurs ouvrages et des matériaux transmis. Nous avons relevé plusieurs mentions de ce souci pour la traduction d'une langue à une autre, en l'occurrence berbère-arabe/arabe-berbère[36]. Si l'on en croit la documentation arabe du Moyen Âge, il paraît bien établi que la question des langues au Maghreb était, et l'on n'en doutera aucunement, l'une des préoccupations majeures de la société, au moins dans le champ des élites politico-sociales. Il n'est pas dans notre intention de donner une liste complète des données relatives à ces questions pour le domaine ibadite mais il sera nécessaire, dans les pages suivantes, de s'arrêter sur quelques faits significatifs en relation avec cette problématique[37].

Même s'il y a des difficultés nombreuses et variées, nous croyons que grâce à l'imbrication de quelques formes diglossiques présentes dans les sources maghrébines, il est possible de reconstituer certains états linguistiques à des époques relativement précises, en arabe comme en berbère. Pour cette dernière langue, il existe des exemples curieux pris dans la littérature et dans lesquels on voit se manifester un désir d'expression dans la langue maternelle (berbère), voire même une profonde volonté d'enseigner les principes fondamentaux de l'Islam. Enfin, notons que les éléments qui viennent d'être discutés nous permettent de parler de l'existence d'une véritable littérature bilingue comme ce fut le cas notamment dans la zone du Mzab, la région de Ouargla, le sud tunisien (Djerba, Gabès, Tozeur) et le *ǧabal* Nafūsa libyen avec de nombreux écrits biographiques, documents religieux et ouvrages hagiographiques laissés par les différents groupements ibadites dès les 5e/XIe et 6e/XIIe siècles.

36 Pour une première approche des questions posées, voir M. Meouak, 2006a : 329–335 ; H. de Felipe, 2008 : 19–24. On consultera également D. Merolla, 2006 : 146–147, sur les écrits berbères médiévaux en graphie arabe.

37 Nous avons déjà essayé de répondre à certaines questions posées ici dans M. Meouak, 2008 : 60–70 ; *idem*, 2011 : 275–280.

Ces textes sont parfois marqués par une symbolique de sauvegarde d'un héritage culturel, voire de résistance face à un entourage supposé peu réceptif. Ils alternent ainsi, pour des motifs liés à la conservation d'un patrimoine linguistique et littéraire, l'emploi du berbère et de l'arabe[38].

3.2.2 *Exemples relevés dans les écrits historico-biographiques des Ibadites*

Avant d'entamer notre périple dans le monde des citations relatives à l'usage de la langue berbère, voyons, dans un contexte opposé, ce que nous dit le chroniqueur Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī à propos d'un individu qui ne connaissait pas la langue berbère. Voici le fragment tel qu'il a été diffusé par l'écrivain ibadite :

> Wal(ī)d b. Īḫlaf lui a répondu : « j'aurais souhaité que vous ne m'appeliez pas émir ô 'maudites'[39] en langue berbère » (*bi-l-barbariyya*) ; il les déclina au féminin parce que lui-même Arabe, il ne connaissait pas bien la langue berbère (*al-barbariyya*)[40].

Plus tard, al-Darǧīnī, auteur ibadite réputé et biographe consciencieux, nous offre quelques informations sur certains aspects concernant la langue berbère et les problèmes traductologiques inhérents à celle-ci. Dans la notice dédiée à Abān b. Wasīm, il dit :

> Le *šayḫ* lui dit en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) : « Ô Mabtalī te rends-tu compte, ô mon fils, qu'Abān apprend la science pour Dieu »[41].

Un peu loin, dans le même ouvrage et au cours de la biographie consacrée à Abū ʿUmar al-Mazātī (première moitié du 3e/IXe siècle), nous relevons quelques indications intéressantes sur les problèmes de compréhension et de translation de données en berbère. Al-Darǧīnī a consigné les faits suivants que nous donnons aussitôt :

38 On peut en voir d'autres exemples dans T. Lewicki, 1934 : *passim* ; P. Cuperly, 1991 : 69–70, sur la question des œuvres religieuses ibadites d'abord produites en berbère puis traduites en arabe.

39 *Mašʾūmāt* est le pluriel féminin de *mašʾūm* qui signifie entre autres choses « mauvais », « fatal », « fatidique ».

40 Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī, 1979 : 100–101. Sur le nom berbère Īḫlaf, voir T. Lewicki, 1990 : 120.

41 Al-Darǧīnī, 1974, II : 302. Sur le nom Mabtalī/Abtalī, « vieux », voir T. Lewicki, 1972–1973 : 16. Au sujet d'Abān b. Wasīm, voir al-Buġṭūrī, 2009 : 95–96.

> Un jour, quelqu'un s'y trouvait quand il y avait une caravane d'une famille de Ǧadū ; elle s'en réjouit puis s'exprima dans un parler avec rythme dans un chant des Berbères (*wazn fī ġinā' al-Barbar*) ; sa traduction (*tarǧamatuhu*) est : « est-ce qu'il y a quelqu'un qui me rendrait visite pour l'amour de Dieu, ferait disparaître l'angoisse et enlèverait la nostalgie »[42].

Dans une autre notice biographique consacrée à Mahdī al-Nafūsī al-Wīġwī (3e/IXe siècle),[43] nous apprenons que ce dernier savant avait composé un ouvrage en berbère dans lequel il avait élaboré une réfutation des arguments dissidents du groupe conduit par Naffāṯ b. Naṣr et qui était en conflit avec les Ibadites wahbites[44]. Dans cette histoire, il est donc question de notre personnage qui avait eu le courage de braver les discours du dissident. Voici ce que nous révèle le fragment conservé :

> Les *šuyūḫ* ont rappelé que Mahdī était celui qui réfuta les manigances de Naffāṯ ; et il arriva à freiner la propagation de son introduction dans ses entourages, à tel point que certains en firent des dictons […]. Mais il rétablit {les dictons} en langue berbère (*bi-l-lisān al-barbarī*) afin de les diffuser parmi les Berbères (*li-yatanāqaluhā al-Barbar*)[45].

Toujours d'après le dictionnaire biographico-historique d'al-Darǧīnī, nous relevons dans la notice consacrée à Abū ʿAmr al-Numaylī, fameux savant ayant été tué au cours de la prise de Djerba par les troupes zirides d'al-Muʿizz en 431/1039–1040[46], un passage en berbère incrusté dans un contexte textuel en arabe :

> Puis, il entendit quelqu'un dire en langue berbère (*bi-l-lisān al-barbarī*) : « Ô toi, qui as tué Abū ʿAmr al-Numaylī, que Dieu dissipe ta puissance et anénantisse ta force »[47] {version berbère et traduction du fragment : *a w-īnġin Būb*(*a*)*kr an-numaylī yaftā lʿazza-annak am waylāl īwaṭan aftān-aš*

42 Al-Darǧīnī, 1974, II : 310–311.

43 Sur ce savant, voir al-Buġṭūrī, 2009 : 103–104.

44 Sur les innovations de ce personnage et le déclenchement du « troisième schisme » chez les Ibadites, voir l'étude de V. Prevost, 2013a : 125–139 ainsi que M. Vehkavaara, 1997 : 138.

45 Al-Darǧīnī, 1974, II : 314 et al-Šammāḫī, 1995 : 79–80. Voir en outre O. Ould-Braham, 1988 : 13 ; D. Aïssani, 1998 : 83 ; V. Prevost, 2008b : 180–181.

46 Voir T. Lewicki, 1967a : 24, sur des chuchotements mystérieux proférés (*hātif*/*qā'il*) en berbère et entendus sur le champ de bataille où il périt. Sur ce personnage important dans l'histoire intellectuelle ibadite, voir V. Prevost, 2012c : 39–40.

47 Al-Darǧīnī, 1974, II : 365 et al-Šammāḫī, 1995 : 342–345.

> *tārǧillīn*/« Ô celui qui as tué Būb(a)kr al-Numaylī, que parte ta force comme vautour quand sont parties à lui ses plumes »}[48].

Au 7e/XIIIe siècle, al-Darǧīnī mentionne une notice intéressante concernant la ville de Tāhart et le sens du nom berbère Tāqdamt. Avant de fournir le fragment, signalons que la signification et l'interprétation du toponyme ont suscité certains débats notamment autour du fait de savoir si le nom de lieu Tāqdamt ne pouvait pas être une forme berbérisée du terme arabe *qadīm* (« vieux »)[49]. Le passage en question renvoie aussi à une espèce de *topos* littéraire, également fréquent dans la littérature ibadite :

> ʿAbd al-Raḥmān s'arrêta dans un lieu quadrangulaire où il n'y avait pas d'arbres ; les Berbères dirent : « il s'est arrêté à Tāfdamt » ; son interprétation est le tambour de basque (*tafsīruhu al-duff*) ; ils l'assimilèrent à un tambour de basque car il avait une forme quadrangulaire[50].

Outre les indications fournies plus haut, ajoutons sur la question de la graphie du toponyme que quelques siècles plus tard, c'est le biographe-historien al-Šammāḫī, auteur tardif mais très important en matière de données sur la langue berbère, qui fournit une autre notice relative à la ville de Tāhart avec la signification du toponyme qu'il transcrit de manière différente :

> La ville de Tīhart : Tīhart était une ville importante ; ʿAbd al-Raḥmān la construisit dans un lieu quadrangulaire ; et c'est pour cela qu'elle fut

48 Sur le fragment en berbère, voir al-Wisyānī, 2009, I : 308. Voir la transcription morphophonologique de la phrase dans T. Lewicki, 1934 : 287–288 ; traduction française du passage en berbère dans O. Ould-Braham, 1987 : 102–104 ; V. Prevost, 2008b : 196.

49 Sur ces questions relatives au site de Tāqdamt/Tāhart à travers les sources arabes du Moyen Âge, voir M. Forstner, 1979 : 245–247 ; U. Rebstock, 1983 : 144–146 ; A. Siraj, 1992 : 929, sur Tagdemt dans la *Descrittione dell'Affrica* de Léon l'Africain (XVIe siècle) ; A. Rushworth, 2004 : 88–95, sur la ville et l'État rustumide de la fin de l'Antiquité jusqu'au 4e/Xe siècle ; voir également la chronique tardive d'Abū Rās al-Nāṣir, 2008 : 49, 64, 67, sur le site de Tāqdamt ; Ibn Ṭuwayr al-Ǧanna, 1995 : 89, mentionne un lieu appelé Takdamt (تكدمت) et localisé dans le Ḥawḍ extrême de Mauritanie. Au sujet de la toponymie de Tāhart et sa région, lire l'étude de F. Benramdane, 2004 : 371–376 ainsi que les observations d'Y. Modéran, 2003 : 188–189.

50 Al-Darǧīnī, 1974, I : 44. La forme Tāfdamt (تافدمت) pourrait être également le résultat d'une erreur de rédaction, voire d'édition, transformant *qāf* en *fāʾ*.

> appelée Tāqdamt et son interprétation est le tambour de basque (*wa-tafsīruhu al-duff*)[51].

Si la littérature ibadite expose quelques informations utiles sur l'étymologie berbère du toponyme Tāhart, n'oublions pas que dans la deuxième moitié du 5e/XIe siècle, le géographe andalousien al-Bakrī avait déjà donné une ébauche de définition du site. Cette notice a sans doute été reprise, d'une manière ou d'une autre, par les historiens-biographes ibadites postérieurs au 5e/XIe siècle. C'est donc en évoquant un déplacement du potentat rustumide ʿAbd al-Raḥmān, que le géographe de Huelva fournit les détails suivants :

> ʿAbd al-Raḥmān s'étant installé sur un terrain quadrangulaire dépourvu d'arbres, les Berbères dirent : « il s'est installé à Tāqdamt » ; son interprétation est le tambour de basque (*tafsīruhu al-duff*) ; ils l'assimilèrent à un tambour de basque car il avait une forme quadrangulaire[52].

En complément de la notice précédente concernant la graphie de Tāhart en Tīhart, signalons que nous avons exhumé une information tirée d'un texte rédigé vers 1885 par le savant berbère-ibadite Brāhīm u-Slīmān a-Šammāẖī et consacré aux chemins et aux forteresses du *ǧabal* Nafūsa. Dans le livre intitulé *Iġāsrā d ībrīdan d īdrāran Īnfūsan*, nous trouvons la mention suivante en berbère nafūsien : « À l'époque où les Rustumides étaient les souverains de Tīhart (*sī kānūn at Rustum iğaldān Tīhart*) »[53]. Enfin, précisons que le terme est bien mentionné par l'érudit maghrébin Ibn Tūnārt (*ob*. 567/1172) dans son *Kitāb al-asmāʾ* où il apparaît sous la forme *tigdamt*, équivalent de « tambour de basque »[54].

Dans un tout autre registre, nous relevons une information transmise par Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī au cours de la biographie d'Abū ʿUbayda ʿAbd al-Ḥamīd al-Ǧannawānī qui offre une anecdote curieuse sur sa future fonction de gouverneur. Il est effectivement signalé que notre personnage aurait eu un jugement personnel plutôt humble sur ses capacités, soi-disant limitées, quant au fait de se charger des affaires des musulmans du *ǧabal* Nafūsa. Mais voyons le fragment tel qu'il nous a été transmis par l'écrivain ibadite :

---

51 Al-Šammāẖī, 1995 : 52.

52 Al-Bakrī, 1965 : 78/140. Rappelons ici que le chroniqueur al-Raqīq, 1990 : 12, 105, 140, avait déjà signalé le nom de Tīhart.

53 A. de Calassanti Motylinski, 1898 : 53 (texte berbère)/91–92 (traduction française).

54 Le vocable est compilé dans la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 917, 118.

> Il leur fit le serment : « par Allāh en langue arabe (*bi-Allāh bi-l-ʿarabiyya*), par Bardiyū en langue citadine (*wa-bi-Bardiyū bi-l-ḥaḍariyya*) et par Abīkyuš en langue berbère (*wa-Abīkyuš bi-l-barbariyya*), je ne confierai les affaires des musulmans qu'à l'homme qui dirait : ‹ je ne suis qu'un être faible, je ne suis qu'un être faible › »[55].

Quelques siècles plus tard, l'auteur ibadite al-Šammāḫī reprend l'histoire à son compte mais avec de légères modifications. Voici ce qu'il nous fait avoir :

> Il leur répondit, jurant par Dieu, dans la langue des Arabes, dans la langue des Africains et dans la langue des Berbères (*bi-luġat al-ʿArab wa-bi-luġat al-ʿAǧam wa-bi-luġat al-Barbar*) que personne ne pouvait se charger des affaires des musulmans excepté un homme qui dirait : « je ne suis qu'un être faible, je ne suis qu'un être faible » [...] ; c'est ce qu'a dit Abū Zakariyyāʾ[56].

Nous admettrons bien volontiers que traduire le segment de phrase [...] *bi-luġat al-ʿAǧam* [...] par « dans la langue des Africains » est quelque peu risqué. Toutefois, en prenant en compte la grande complexité qui entoure la sémantique du mot *ʿAǧam* et le contexte africain d'élaboration du texte, nous pensons que notre proposition constitue au moins une hypothèse de travail orientée vers une perspective d'histoire linguistique. Il est également possible de penser que ces mêmes Africains, vivant au Maghreb, étaient en partie latinisés[57].

L'observation antécédente pourrait sans doute trouver une illustration dans l'expression : *wa-bi-Bardiyū bi-l-ḥaḍariyya* ou « par Bardiyū en langue citadine ». Cette formule ne serait-elle pas à comprendre comme un renvoi à une langue parlée en milieu urbain qui dès lors correspondrait peut-être à une espèce de latin ? En outre, le terme *Bardiyū*, s'il ne peut que susciter la curiosité

---

55 Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī, 1979 : 82. Les termes *Bardiyū* (*bar* (?) + *Diyū* = « Dieu » ?) et *Abīkyuš* (*abī* (père ?) + *k* (?) + *yuš* = « Dieu ») sont énigmatiques et à ce propos, nous reconnaissons bien volontiers notre incapacité à formuler une explication historico-sémantique adéquate.

56 Al-Šammāḫī, 1995 : 94.

57 Sur ces questions, voir G.S. Colin, 1957 : 93–94, au sujet du terme *ʿaǧam* et son contenu sémantique ; sur ce point, voir U. Rebstock, 1983 : 281 ; V. Prevost 2007 : 469–475, sur les données fournies par les sources arabes au sujet des chrétiens avant la conquête almohade et quelques observations concernant l'usage du latin d'Afrique. Le *Ḏikr bilād al-Andalus*, 1983 : 84/90, 89/96, évoque les *ʿAǧam Rūma* en al-Andalus et Ibn al-ʿAṭṭār, 1983 : 55, signale un document notarial (*waṯīqa*) dans lequel il est question d'un esclave originaire soit des *Aʿāǧim*, des *Barbar* ou des *Sūdān*.

de l'historien et du philologue, serait peut-être l'arabisation d'un vocable dont le sens n'est pas clair : *bar* (?) + *Diyū* = « Dieu » ? Mais cependant, tout cela devra, bien entendu, être repris dans une recherche plus ample afin de vérifier s'il s'agit dans ce cas d'une véritable référence au latin d'Afrique et éclairer, si possible, la signification du nom *Bardiyū*.

Dans la biographie consacrée à Abū Muḥammad al-Qanṭrārī, savant qui aurait vécu la plus grande partie de sa vie dans le *ǧabal* Nafūsa, il est question d'une histoire relative à un *duʿāʾ* fait en langue berbère : « Il les maudit ainsi que leur fierté dans un discours {clâmé} en langue berbère (*bi-kalām bi-l-barbariyya*) »[58]. Un peu plus loin, dans le même répertoire biographico-historique, nous relevons une histoire concernant une femme berbère appelée Zaydiyya bt. ʿAbd Allāh al-Mulušāʾiyya et probablement bien connue dans les cercles cultivés. Elle avait conservé des historiettes et des anecdotes en langue berbère qu'elle se proposa de conter à d'autres femmes au cours d'une réunion. Voici ce que nous enseigne al-Šammāḫī :

> Zaydiyya bt. ʿAbd Allāh : [...] Zaydiyya bt. ʿAbd Allāh al-Mulušāʾiyya était assise avec les femmes ; elles s'étaient réunies pour travailler la laine ; elles commencèrent à chanter ; puis elle les conseilla, elle les récrimina et elle leur rappela le jour du Jugement dernier, de la résurrection, de la tombe et de la mort par un discours {prononcé} en langue berbère (*bi-kalām bi-l-barbariyya*), en rythme et en douceur (*lahu wazn wa-ḥilāwa*)[59].

3.3 Les élites savantes ibadites et le dilemme entre écrire en berbère et/ou écrire en arabe

Lorsqu'on examine la question des langues et des littératures au Maghreb médiéval, et plus particulièrement en ce qui concerne le domaine ibadite, on est forcément amené à réfléchir sur la production littéraire d'un milieu spécifique et aux circonstances géo-historiques particulières. Mais il semble que ce qui fait le grand intérêt des écrits ibadites, c'est que leurs auteurs, même si les ouvrages qu'ils ont laissés à la postérité sont rédigés en langue arabe, étaient des berbérophones. Dans la plupart des exemples documentés, on peut penser qu'ils ont écrit directement en arabe ou bien alors que leurs livres en berbère ont été par la suite traduits en arabe. À partir des travaux de T. Lewicki

58 Al-Šammāḫī, 1995 : 189–190. Sur ce personnage, voir V. Prevost, 2008b : 101 (note 109).

59 Al-Šammāḫī, 1995 : 269. Sur ce récit, voir I.B. Baḥḥāz, 2010 : 410–411.

concernant des manuscrits rédigés entre le 2e/VIIIe siècle et le 10e/XVIe siècle, on est mieux armé pour tenter de comprendre les objectifs poursuivis par les milieux savants ibadites. Les ouvrages en prose sont formés surtout par des textes historiques et religieux. Mais il y a aussi des répertoires biographiques et des listes d'individus, ayant exercé des responsabilités politico-religieuses, qui offrent des éléments autorisant à dater les écrits et à savoir, dans la mesure du possible, de quelles tribus et aires géographiques ils étaient originaires (sud algérien, sud tunisien ou encore nord-ouest libyen)[60]. Pour ce qui est de la poésie en langue berbère, T. Lewicki avait déjà mis au jour une vingtaine de références. Par exemple, nous avons le cas d'un auteur ibadite de la région de Tozeur qui écrivait vers le 6e/XIIe siècle et qui laissa un recueil de poèmes de différents savants antérieurs. Il existait également des pièces poétiques courtes à sujet lyrique ainsi que des poèmes brefs au contenu prophétique que l'on pourrait dater de la fin du 3e/IXe siècle, c'est-à-dire en pleine époque rustumide[61].

S'il n'est en rien aisé de traiter le thème de la littérature historico-biographique ibadite et de sa place dans la problématique de l'usage courant, ou non, de la langue berbère, on peut s'arrêter sur une remarque faite par H. Basset au sujet des mêmes Ibadites et de leur supposé désintérêt pour le maintien de la langue berbère comme véhicule de transmission de la culture. Le berbérisant disait la chose suivante :

> La composition de ces *aqaïd* dans la langue nationale est d'inspiration tout à fait analogue, à la traduction qu'Ibn Toumert fit plus tard de ses traités, à l'usage des Berbères de l'Atlas. Nous en avons une preuve manifeste : sitôt que l'usage de l'arabe fut assez répandu pour qu'il pût être compris par la masse des fidèles, ces ouvrages furent traduits dans cette langue : nous avons vu que cela arriva de bonne heure. Et aujourd'hui où pourtant les abadhites, tant au Djebel Nefousa ou à Djerba qu'au Mzab, sont restés berbérophones, leurs livres religieux, à part quelques exceptions sans grande importance, comme le manuscrit de Zouagha, sont tous, autant du moins qu'on peut les connaître, car les abadhites ne les montrent pas volontiers, écrits en arabe. On voit donc que le berbère, s'il est quelquefois pour eux une sorte de langue secrète, ne peut guère être considéré chez les abadhites comme une marque de personnalité de même ordre que leurs croyances hérétiques[62].

60 Voir O. Ould-Braham, 1988 : 5–8 ; P. Galand-Pernet, 1998 ; 11–27.

61 Sur ces questions complexes, voir T. Lewicki, 1974a : 323–324.

62 H. Basset, 2007 : 48.

Les observations antérieures ne laissent d'étonner le lecteur car si elles s'inscrivent bien dans un contexte historique colonial précis, elles doivent cependant être nuancées. Il est à notre avis erroné de soutenir l'idée selon laquelle les Ibadites n'avaient pas de littérature propre car les travaux publiés par les spécialistes de la fin du XIXe jusqu'au début du XXIe siècle ont démontré l'existence d'une intense activité littéraire et de plusieurs productions spécifiques en prose comme en vers. Cela dit, H. Basset peut être excusé jusqu'à un certain point, car il est vrai que c'est à partir des travaux de T. Lewicki, qui démarrent dans la première moitié des années 1930, que l'on disposera véritablement de matériaux textuels plus nombreux et de nouveaux outils de travail.

3.3.1 *Les vicissitudes du métier de traducteur ou comment transposer du berbère vers l'arabe et vice-versa*

C'est dans l'un des plus anciens textes de la littérature ibadite que l'on rencontre une allusion aux problèmes de traduction du berbère vers l'arabe. En effet, Ibn Sallām al-Ibāḍī, mort vers 273/887, a laissé un ouvrage consacré en principe aux mérites et aux actions des milieux ibadites mais dans lequel il évoque, le temps de deux ou trois notices, la question des langues. Le fragment qui va nous occuper est intéressant à plus d'un titre car il remet à la disposition du lecteur un *topos* de la littérature arabe sur le milieu berbère, à savoir le fait que la forme verbale *tabarbara*, que l'on pourrait traduire par « devenir barbare », aurait pour possible équivalent celui d'« abonder », « se multiplier », avec une connotation éminemment péjorative[63]. Mais voyons plutôt ce que nous dit l'écrivain :

> Les Arabes dirent : « ils devinrent barbares c'est-à-dire qu'ils se multiplièrent » (*tabarbarū ay kaṯarū*) ; lorsque ʿUmar les observa, il leur délégua ʿAmr b. al-ʿĀṣī comme représentant, et il leur envoya un interprète (*turǧumān*) pour traduire les paroles au sujet desquels ʿUmar les interrogea ; ʿUmar leur dit : « qu'est-ce qui vous arrive, vous aux têtes et aux barbes rasées » (*mā lakum muḥaliqīn al-ruʾūs wa-l-liḥā*) ? Ils répondirent : « la chevelure poussa durant l'athéisme et nous avons préféré changer

63 Voir une version postérieure dans le *Kitāb al-ansāb* d'Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996 : 74–76 : *wa-arsala maʿahum turǧumān*^an^ *yutarǧimu li-ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb ʿan alsinatihim al-barbariyya* ; *Mafāḫir al-Barbar*, 1996 : 238, évoque une histoire où ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb est le protagoniste principal et dans laquelle le mot *Barbar* et le verbe *barbara* équivaudraient respectivement au fait d'« avoir beaucoup d'enfants » et de « s'abrutir » (*lima summū al-Barbar ? qāla : inna Qays*^an^ *walada awlād*^an^ *kaṯīrīn … fa-qālat al-ʿArab : barbara ay tawaḥḥaša*).

> {notre} chevelure une fois dans l'Islam » (*šaʿr anbata ʿalā l-kufr fa-aḥbabnā an nubaddilu šaʿr*[an] *fī l-Islām*)[64].

L'histoire antérieure a également fait l'objet d'une mention dans la chronique d'Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī mais avec quelques nuances que nous donnons :

> Il y avait les Arabes qui disaient : « ils devinrent barbares c'est-à-dire qu'ils se multiplièrent » (*tabarbarū ay kaṯarū*) ; ʿUmar, que Dieu soit satisfait de lui, leur délégua ʿAmr b. al-ʿĀṣī, et il leur envoya un interprète (*turǧumān*) pour traduire leurs paroles quand Umar les interrogeait ; ʿUmar leur dit : « qu'est-ce qui vous arrive, avec vos têtes et vos barbes rasées » (*mā lakum muḥaliqū al-ruʾūs wa-l-liḥā*) ? Ils répondirent : « la chevelure poussa durant l'athéisme et nous avons préféré changer {notre} chevelure une fois dans l'Islam » (*šaʿr nabata ʿalā l-kufr, fa-aḥbabnā an nubaddilu šaʿr*[an] *fī l-Islām*)[65].

Le récit d'Ibn Sallām al-Ibāḍī dédié au thème de la barbe et de la chevelure, repris par Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī, et vu en parallèle avec le niveau d'islamisation des Ibadites, nous conduit vers un monde parsemé de préjugés vis-à-vis du milieu berbère, en indiquant par exemple le fait de transformer une langue au point de la corrompre (*tabarbara*/*barbara*). Mais ce qui peut également retenir notre attention ici, c'est bien l'archétype de la barbe et des cheveux utilisé pour illustrer un changement d'attitude vis-à-vis de l'islam comme force politique et religieuse. Ce fait est relativement bien renseigné dans les textes historiques, les écrits littéraires, la tradition orale et autres matériaux et il fait partie d'un processus qui vise, entre autres points, à se différencier des autres civilisations. D'après l'anthropologue Tassadit Yacine

> Chez les Berbères, cheveux et poils ont en effet depuis toujours constitué un élément fondamental de distinction entre le civilisé et le sauvage, le masculin et le féminin ; le vieux et le jeune, le religieux et le profane, enfin entre la lignée du père et celle de la mère[66].

Mais au-delà des observations de l'anthropologue, l'historien doit également s'interroger sur le moment de sa mise en place, son sens et l'objectif d'une telle pratique. Sans entrer dans le détail d'un tel sujet, car dépassant nos compé-

64 Ibn Sallām al-Ibāḍī, 1986 : 123.

65 Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī, 1979 : 34.

66 Voir T. Yacine, 2011 : 238 ; A.M. di Tolla, 2009 : 66–67.

tences, nous observons que le passage d'une situation de non musulman conduisant à l'entrée dans l'islam semble supposer un changement de l'esthtétique pileuse supérieure. En effet, la barbe et les cheveux sont deux marques emblématiques et le fait de les couper annonce que l'homme a opéré une véritable transformation annonciatrice de son adhésion, en principe définitive, à l'islam qui verra ensuite une espèce de renaissance illustrée par exemple par une nouvelle barbe et une autre chevelure répondant ainsi aux paradigmes musulmans.

Dans le sillage des dernières remarques, nous pouvons rappeler que la chevelure constitue sans aucun doute l'un des marqueurs significatifs de l'individu, dominant ou dominé, et tant dans son apparence extérieure qu'intérieure. F. Aubaile-Sallenave affirme, dans une étude consacrée à divers rituels de naissance dans le monde arabo-musulman, qu'

> Ils {les cheveux} représentent en conséquence la personne. Ils sont doués d'une vie prolongée, ne cessent de pousser après la mort et restent attachés par des liens invisibles de sympathie à leur propriétaire. De même que tout ce qui provient du corps, ils peuvent être dans le domaine de la magie, l'objet de toutes sortes de manipulations maléfiques pour leur propriétaire. Les posséder équivaut à posséder la personne ; on se protège donc en les cachant ou les enfouissant soigneusement. Dans ce contexte, sacrifier sa chevelure est le signe le plus parfait de soumission (à Dieu, à un chef) et c'est une marque du don de soi[67].

Enfin, et dans la lignée des matériaux exposés antérieurement, signalons une notice empruntée à l'Andalus et dans laquelle le principal protagoniste est encore une fois la chevelure des Berbères. L'histoire en question a été compilée dans le *Fatḥ al-Andalus* et elle met en scène un affrontement armé entre des Arabes et des Berbères, probablement au cours de l'année 123/741. Ces derniers se disputaient des territoires dans la région de Tolède. Le chroniqueur anonyme explique que les Berbères, lorsqu'ils apprirent que les troupes arabes s'approchaient de leur position, eurent l'idée de se raser la tête afin de se distinguer des Arabes durant la bataille et élaborèrent ainsi une sorte de signe de reconnaissance (*fa-lammā balaġa al-Barbar qurb aǧnād al-ʿArab ḫalaʿū ruʾūsahum li-yamtāzū min al-ʿArab*). Il semble que ce fait se transforma en une coutume chez les Berbères du centre d'al-Andalus alors qu'« auparavant ils

67 F. Aubaile-Sallenave, 2002 : 150–151 ; É. Laoust, 1920 : 142–145, sur l'importance de la chevelure au Maroc.

portaient une chevelure identique à celle des Maṣmūda d'aujourd'hui (*wa-kānū qabl yaḥmilūna al-šuʿūr ka-l-Maṣāmida al-yawm*) »[68].

Les matériaux textuels qui nous venons de livrer à l'œil critique du lecteur rappellent à l'historien et à l'anthropologue l'importance de ces rites entourant le système pileux en général, et les cheveux et la barbe en particulier. Ainsi, ces signes visibles sont autant de symboles révélant la puissance et la faiblesse des individus si caractéristiques des peuples sémitiques.

À propos du verbe *tabarbara*, il est captivant de signaler qu'au milieu du XIXe siècle, A. Cherbonneau avait également relevé la même forme verbale dans le dialecte arabe du Constantinois (Algérie), et lui avait donné le sens de « se corrompre, se berbériser (un langage) »[69]. Un siècle plus tard, à la fin des années 1950, G.S. Colin était revenu sur la question des ethnies hétéroglosses et des noms qui leur avaient été donnés dans les sources arabes médiévales. Après la présentation de remarques philologiques sur le radical *b.r.b.r*, l'arabisant faisait le rapprochement entre le substantif *barbara* « baragouin, charabia » et un terme *balbala* qui évoque le fait de s'exprimer avec confusion[70]. Ces indices renforçaient l'idée selon laquelle les Arabes avaient bien utilisé ces deux termes pour désigner les peuples parlant des langues incompréhensibles pour les « bien-parlants » par rapport à ceux qui s'expriment clairement, à savoir les ʿArab dans leur ensemble[71]. Par la suite, l'historien Mouloud Gaïd, dans son ouvrage sur les Berbères dans l'histoire, récusa complètement l'étymologie faisant du mot « berbère » un équivalent de « barbare » et souligna que

> Berber a pour racine *Ber* qui veut dire dehors. On le retrouve dans les mots : *bera* (dehors) *Aberrani* (étrangers qui n'est pas du pays) *Amesebrid* (passager) - *Abrid* (chemin), *Isber* (il émigre - ou il part en voyage) *Ber*

68 L'ensemble de la notice se trouve dans le *Fatḥ al-Andalus*, 1994 : 54, et dans la note 67, l'éditeur du texte propose de lire *ḥalaqū* au lieu de *ḫalaʿū*.

69 Voir A. Cherbonneau, 1869 : 289 ; A. Lentin, 2006 : 11, « *barbara*, Bredouilller, prononcer des mots inintelligibles ». Sur ce sujet, voir la notice d'al-Darǧīnī, 1974, I : 17.

70 Rappelons ici la notice livrée par Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 179, sur les *ayyām al-balbala* mis en relation avec les origines zénètes des *banū* ʿAbd al-Wād.

71 Voir G.S. Colin, 1957 : 93–94 ; M. Tilmatine, 1996 : 164–165, suggère de vérifier l'étymologie du toponyme Tabalbala (nom d'une oasis située dans le sud-ouest algérien) dans les domaines arabe et berbère. L'écrivain andalousien Ibn al-Ḫaṭīb, 2003 : 354, mentionne *madīnat Tābalbālat* au cours d'une notice relative au seigneur midrāride de Siǧilmāssa Muḥammad b. Maymūn b. Taqiya qui aurait régné sur ladite ville entre 263/876 et 270/883 ; le lettré marocain Aḥmad b. Muḥammad b. Dāwūd al-Ǧazūlī al-Tamullī al-Haštūkī (*ob.* après 1096/1685) pointe le site de *ǧawat Tabalbala* dans le récit d'un voyage qu'il effectua de Taġāzā à Siǧilmāssa (L. Mezzine, 1996 : 220).

> (immigré) pluriel (*Ilbiren* - nom du peuple espagnol - nous verrons plus loin pourquoi). *Berber* pourrait être traduit par « pays de l'immigré » ou des Immigrants si on considère le mot *Ber* comme un pluriel collectif. De toute manière, le sens prétendu donné par les grecs « Barbars », de « berbera » (qui murmure des mots inintelligibles) par les Arabes sont (*sic*) faux. À mon avis le mot Berbère veut dire les Immigrants, probablement le peuple qui est venu d'ailleurs en différentes époques doté d'une civilisation supérieure à celle des premiers occupants[72].

Dans cette même direction, il n'est pas superflu de signaler un point de vue plus ou moins similaire émis par Abderrahman Benatia, médecin de profession converti en amateur du métier d'historien. Ce dernier, dans une monographie intéressante mais discutable sur les convergences culturelles, linguistiques et historiques entre Ibérie et Berbérie, dit textuellement que

> Ber, Bar est un nom commun qui signifie « juste », « pieux » aussi bien que « terre ». Une autre écriture, avec Bir, Beer lui donne le sens de « bien, amour, piété ... ». Berberia aurait par conséquent le sens de « terre des pieux, des justes » ou « terre du bien, des richesses, de la piété ». Ber, Bar (ou Beri) est un nom propre, considéré comme porté par l'ancêtre éponyme de toutes ces tribus migrantes. En référence au nom de ces populations, Ibérie aurait alors le sens d'« île de Ber » ou « île des fils de Ber » tandis que Berbérie, en référence aux descendants de cet ancêtre éponyme, signifierait « terre de Ber » ou « pays de fils de Ber »[73].

La notice suivante est, selon nous, étroitement liée aux difficultés traductologiques et interprétatives souvent évoquées par les savants ibadites. Entre lecture, sans doute de type coranique, et transmission des connaissances, al-Darǧīnī a noté une histoire mettant en relief une scène vivante où un groupe de savants se réunit autour d'un thème et où il est question, pour la énième fois, de translater ce qui est dit en arabe vers le berbère. Voici ce que narre l'écrivain ibadite :

> Abū Muḥammad dit : « un jour nous étions réunis à Aǧlū pour la révision et un individu *ʿazzābī* lisait des vestiges littéraires d'al-Rabīʿ d'après Ḍimām et Ǧābir {selon} le récit de ʿAbd Allāh b. Ṣufra ; j'étais en train de

72 M. Gaïd, 1990 : 21.

73 A. Benatia, 2003 : 94–95.

> traduire dans la langue des berbérophones (*lisān al-barbariyya*)[74] ce que le lecteur lisait »[75].

Il est entendu que la problématique purement linguistique est bien présente dans la documentation ibadite. Et de ce fait, on pourrait en dire de même à propos des questions d'onomastique qui ne cessèrent de préoccuper les savants maghrébins. D'après le biographe al-Darǧīnī, nous savons, à travers la notice du *šayḫ* Abū ʿUṯmān al-Mazātī al-Dagmī,[76] savant ibadite originaire du *ǧabal* Nafūsa et ayant vécu au 3e/IXe siècle, que ce dernier était surnommé non pas par sa *kunya* arabe mais par son équivalent berbérisé en Baṯmān. Voyons ce que nous enseigne le texte :

> Son nom était connu en dialecte nafūsien (*bi-l-luġa al-nafūsiyya*) ; lorsqu'ils s'en souvenaient, ils disaient Baṯmān […] ; il observa alors un chacal et Baṯmān lui dit quelques mots dans la langue des berbérophones (*bi-lisān al-barbariyya*) dont la traduction en langue arabe (*tarǧamatuhu bi-l-ʿarabiyya*) est : « aujourd'hui, nous n'avons trouvé que toi alors viens et prend le goulot de l'outre, ô fléau des brebis » ; Dieu fit parler le chacal qui lui répondit dans la même langue {berbère} dont la traduction (*bi-l-lisān ayḍan tarǧamatuhu*) est : « moi je cherche ma subsistance mais pas comme toi, ô Baṯmān, qui emmagasines l'orge de saison »[77] {version berbère et traduction du fragment : *wār sadnūs ġās šak ġaff wāmān akkalad aṭṭaf ay attalāf anwullī ūlli attahadūrat annaġ a Baṯmān war taknīz am šak tūliyyin*/« Je ne trouve aujourd'hui que toi pour l'eau, viens tenir l'outre, ô fléau des brebis ; les brebis sont notre subsistance, ô Baṯmān, nous n'emmagasinons pas comme toi l'orge de la saison »}[78].

---

74 Si nous avons décidé de traduire l'expression *lisān al-barbariyya* par « langue des berbérophones », sachant que les termes *lisān* et *barbariyya* contiennent les connotations de « langue », c'est pour donner une plus grande précision à ladite expression même si cela suppose redondance et lourdeur. Le chroniqueur andalousien Ibn Ḥayyān, 1979 : 302, livre la formule *ǧamīʿ lisān al-Barbariyya* en référence aux Zanāta du nord du Maghreb occidental.

75 Al-Darǧīnī, 1974, II : 416. On retrouve la même histoire mais dans une version quelque peu abrégée et sensiblement différente dans al-Šammāḫī, 1995 : 386–387, qui dit la chose suivante : […] *wa-ufassiru bi-l-ʿarabiyya mā yaqraʾuhu* […].

76 À propos de ce savant, voir al-Buġṭūrī, 2009 : 111–112.

77 Al-Darǧīnī, 1974, II : 308. R. Basset, 1898 : nº X, 166–168 et nº VIII, 178–179, a compilé deux histoires en berbère ayant pour protagonistes un chacal, une brebis et un agneau dans les régions de l'Oued Righ et de Ouargla.

78 On retrouve la même histoire en une version un peu différente dans al-Šammāḫī, 1995 :

Ce récit, fort utile pour réfléchir sur la situation du berbère oriental, pose une fois de plus le problème de l'opinion des savants ibadites face à la question de la traduction. Outre la référence à la variante régionale du berbère parlé/écrit dans le *ǧabal* Nafūsa renvoyant au nom de Baṯmān, nous avons une donnée plus générale sur le berbère et la transmission d'histoires et d'anecdotes[79]. Au-delà des remarques précédentes, nous pouvons dire que l'histoire de ce pieux personnage apparaît sous son véritable aspect comme un genre connu dans d'autres aires géographiques berbérophones ainsi que dans d'autres littératures : présentation de l'actant humain avec un argument d'autorité et de vérité, scène de la vie quotidienne, demande d'aide à un chacal et dénouement rappelant les préceptes de la foi islamique. Suivant ici les observations faites par Paulette Galand-Pernet,[80] nous nous trouvons bel et bien devant un *exemplum* ainsi que le prouve la structure narrative et la brièveté du récit dans sa version traduite. Mais il faut cependant préciser que le *topos* du chacal, héros et protagoniste d'histoires et de contes d'animaux, est omniprésent dans la littérature berbère[81]. Déjà en 1920, H. Basset avait signalé avec force détails la place occupée par cet animal transformé en personnage littéraire. Il divisait les champs d'intervention de l'animal en au moins six grands espaces de rencontres entre celui-ci et d'autres protagonistes : le chacal et le hérisson, le chacal et le lion, le chacal *ṭālib*, le chacal et le chien, le chacal et les oiseaux, le chacal et la hyène[82].

---

123. Sur le fragment en berbère, voir les *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 529 ; T. Lewicki, 1934 : 280–281 ; traduction française du passage en berbère dans O. Ould-Braham, 1987 : 89–91 ; *idem*, 1988 : 25. Sur le nom Baṯmān/Abū ʿUṯmān, voir T. Lewicki, 1972–1973 : 15–16 ; *idem*, 1990 : 108.

79 Voir les brèves remarques de V. Brugnatelli, 2009a : 357, faisant référence à la place jouée par la confédération tribale des Nafūsa dans le développement historique de l'île de Djerba ainsi que son rôle dans l'usage du berbère nafūsien par une partie de la population. V. Prevost, 2008b : 97–101, sur les circonstances tragiques qui débouchèrent sur le massacre d'une grande partie de l'élite nafūsienne sous les Aghlabides.

80 Voir les observations de P. Galand-Pernet, 1998 : 21.

81 Le lecteur peut consulter quelques histoires relevées par R. Basset, 1898 : nº XIV, 122–124 (Mzab), nº II, 139–144 et nº VI, 156–157 (Ouargla), nº VI, 174–175, nº VII, 175–178, nº XIII, 181–183 et nº XVI, 185–186 (Oued Righ) et dans lesquelles le chacal, le lion, le hérisson, le mulet, la hyène, le lévrier, le coq et l'aigle sont les protagonistes ; *idem*, 1895 : nº B, 68–69, transmet une histoire dont les personnages principaux sont le hérisson et le chacal (Ouarsenis) ; J. Delheure, 1989 : 332–355, transcrit des contes ouargliens dans lesquels des animaux tels que le hérisson, le chacal et les oiseaux sont les héros ; N. Kaaouas, 2003 : 142–147, notamment 143 sur le chacal.

82 H. Basset, 2007 : 130–140. Voir un exemple dans lequel le lion, le chacal et le hérisson sont les vedettes d'une histoire en langue zénète intitulée *Sbaɛ, uccen d insi* et relevée dans le Gourara d'Algérie par R. Bellil, 2006 : 173–174.

L'historiographie ibadite a conservé une longue biographie du fameux savant Abū Sahl al-Nafūsī al-Fārisī qui, selon la recherche moderne, fut certainement l'un des plus dignes représentants de l'élite intellectuelle ibadite. En outre, nous savons qu'il avait exercé la fonction de traducteur au service des souverains rustumides de Tāhart et il était considéré comme l'un des plus grands connaisseurs de la langue et de la littérature berbères ainsi que des principes fondamentaux de la religion musulmane[83]. Selon les traditions rapportées par al-Darǧīnī et al-Šammāḫī, il aurait été sollicité à Qanṭrāra par un certain Saʿd b. Abī Yūnus pour composer une vaste histoire des Ibadites. Il écrivit alors douze livres avec l'objectif de conter les développements survenus dans la communauté ibadite qui, signalons-le au passage, est appelée par l'expression *ahl al-daʿwa* (« gens du crédo »). Une partie de cet ensemble fut saisie par les Nukkārites et le reste fut la proie des flammes lors de la prise de la *qalʿa* des *banū* Darǧīn par les émirs zirides d'Ifrīqiya en 440/1048–1049. Finalement, les Ibadites d'obédience wahbite réussiront à sauvegarder vingt-quatre chapitres de cette œuvre immense que leurs partisans sauront mémoriser. Nous donnons de brefs extraits fournis par al-Darǧīnī :

> D'après Abū Zakariyyāʾ Yaḥyā b. Abī Bakr, un homme parmi les Arabes, clients des Luwāta de Qanṭrār[84], qui s'appelait Saʿīd, découvrit la campagne et arriva à l'endroit d'Abū Sahl, à *marsā* l-Ḫazar, que l'on appelait *marsā* l-Daǧāǧ, ce qui est le plus sûr, et qui se trouve dans l'Algérois des Mazġannān (*ǧazāʾir banī Mazġannān*) ; on dit qu'il l'avait bien accueilli et

83 Sur ce savant exceptionnel, voir R. Basset, 1915 : 5 ; T. Lewicki, 1961b : 77 ; H. Basset, 2007 : 50 ; *EI²*, sub nomine, VII, 1993 : 896 (F. Béguinot) ; D. Aïssani, 1998 : 83 ; I.B. Baḥḥāz, 2010 : 411 et ss.

84 Sur la conférération tribale des Luwāta, voir al-Yaʿqūbī, 1892 : 344, 346, au sujet de *diyār Luwāta* et des *manāzil Luwāta* dans la région de Surt ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 144, en relation avec des *nubaḏ min ṣuraḥāʾ Luwātah* dans la zone d'Aǧdābiyya, 148, à propos de *qabāʾil min Luwāta* de la région des « Oasis », 193, au sujet du site de *Luwāta Madīn* (*wa-huwa balad ḫaṣīb ʿalā nahr Subū*) ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 20, 37, sur les tribus Luwāta au Maghreb occidental ; Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 64, indique que les Luwāta habitaient Barqa du « pays » de Tripoli (*fa-sakanat arḍ Ṭarābulus wa-hiya Barqa*) ; sur les Luwāta du Maghreb central, voir par exemple Ibn Ḫaldūn (Yaḥyā), 1980 : 180 ; *Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān*, 2013 : 154, relève un ethno-toponyme Luwāta près de Tlémcen ; *ibidem* : 188, se référant au terme en tant que formation tribale ; Ibn al-Aḥmar, 1972 : 36, affirme qu'à Fès, il y avait une ruelle qui portait le nom des *banū* l-Luwātī (*lahum zuqāq bi-Fās yuqālu lahu ḥārat Luwāta*) ; al-Muqaddasī, 1906 : 220 et *idem*, 1950 : 8/9, sur les toponymes *Luwātat Barkiyya* et *Luwātat ʿAbd Allāh*, dans le Sūs al-adnā. À propos du nom ethnique *Laguatan* dans la *Johannide* de Coripppe et le passage de *Laguatan* à *Luwāta* (*gua* berbère/*wa* arabe), voir les observations de T. Lewicki, 1948 : 117–118.

> il l'interrogea sur les gens du crédo et il lui dit : « quel est l'art qui leur fait plaisir si je le leur transcris ? ». Il dit : « organise pour eux, en langue des Berbères (*bi-luġat al-Barbar*), les dires contenant des prêches, des invocations et des mises en garde » ; Abū Sahl était éloquent en langue des Berbères (*luġat al-Barbar*) et il était l'interprète (*turǧumān*) de son grand-père, l'imam Aflaḥ, et on disait même qu'il avait été l'interprète (*turǧumān*) de son oncle maternel, l'imam Yūsuf ; on dit qu'on avait catalogué pour lui douze livres relatifs aux prêches, et dans ces livres, il y a des passages sur l'histoire des gens du crédo[85].

Comme c'est souvent le cas, l'écrivain al-Šammāḫī reprend, à quelques siècles d'intervalle, plusieurs histoires compilées par al-Darǧīnī et là, il ne fait pas défaut à la règle car il offre une version plus ou moins similaire des faits qui marquèrent sans doute le cours de l'histoire des savants ibadites du *ǧabal* Nafūsa. Voici la relation telle qu'elle nous a été conservée :

> Il dit d'après Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Bakr al-Wārǧalānī […]. Il lui rappela ce qu'il lui avait demandé au sujet des gens du crédo ; il leur composa douze livres avec des prêches, des invocations et des mises en garde organisés dans la langue des Berbères (*bi-luġat al-Barbar*) ; il la connaissait bien car il était l'interprète (*turǧumān*) de l'imam Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb et de l'imam Abū Ḥātim Yūsuf[86].

3.3.2 *Un best-seller de la littérature ibadite ? L'histoire d'Abū l-Ḫaṭṭāb ʿAbd al-Salām b. Manṣūr[87] b. Abī Wazǧūn al-Mazātī et des agneaux*

L'historiographie ibadite a conservé une anecdote curieuse qui va connaître un certain succès grâce à son contenu et à son possible impact sur la société. C'est un récit qui renferme des caractères édifiants et il contient une morale en étroite relation avec la religion et le sens de la générosité. C'est en tout cas ce que nous croyons dépister dans la relation transmise par trois écrivains ibadites ayant vécu entre le 6e/XIIe et le 10e/XVIe siècle[88]. Dans cette notice, le principal protagoniste est un individu, faisant des achats dans un marché d'Ifrīqiya, qui acquiert des agneaux pour une somme concrète. Au bout d'un moment, il se voit confronté au propriétaire des bêtes. Après un dialogue curieux entre les deux protagonistes, le propriétaire lui demande la somme en

---

85 Al-Darǧīnī, 1974, II : 351–352. Voir A. Amara, 2005 : 369 ; V. Prevost, 2008b : 94, 197.

86 Al-Šammāḫī, 1995 : 232–235, surtout 234.

87 On trouve également le nom Manṣūr sous la forme Manṭūr.

88 Cette anecdote a fait l'objet d'un commentaire dans A. Amara, 2005 : 369.

langue ṣanhāǧienne et l'acheteur la lui remet. Finalement, une fois l'affaire conclue, l'acheteur donnera à une tierce personne les agneaux et d'autres bêtes en guise d'aumône. Les versions de cette histoire conservées sont sensiblement similaires malgré quelques nuances et elles tournent autour d'un mot-clé dans la narration. Il s'agit de la forme verbale *arrā* (*ḏaʾr* ?) ou *err* signifiant « donner, remettre, rendre » en berbère, soit l'équivalent approximatif de *hāt* en arabe, qui signifie « donne ! ». Voyons dès à présent les trois versions transmises dans l'ordre chronologique :

al-Wisyānī :

> Abū l-Rabīʿ a dit : ʿAbd al-Salām acheta des agneaux dans un marché en Ifrīqiya ; leur propriétaire vint à lui pour lui prendre la somme ; il lui dit : *ḏaʾr* (?) dans la langue des Ṣanhāǧa dont le sens est « donne/rend » (*bi-lugat Ṣanhāǧa wa-maʿnāhu hāt*) ; il douta de ses paroles et il se méfiait du fait qu'il puisse appartenir {à la tribu} des Ṣanhāǧa ; il lui remit la somme et il fit don en aumône des agneaux et des moutons[89].

al-Darǧīnī :

> Il rappela que ʿAbd al-Salām acheta un agneau dans un marché d'Ifrīqiya ; lorsqu'il le réclama, son vendeur arriva pour empocher la somme ; il lui dit : *arrā* et dans la langue des Ṣanhāǧa, ce mot a le sens de « donne/rend » (*wa-maʿnā hāḏihi al-kalima bi-luġat al-Ṣanhāǧa hāt*)[90].

al-Šammāḫī :

> On dit qu'une fois il acheta des agneaux en Ifrīqiya ; son vendeur souhaitait empocher la somme ; il lui dit : *arrā*, c'est-à-dire « donne/rend » dans la langue des Ṣanhāǧa (*wa-hiya bi-luġat Ṣanhāǧa hāt*) ; il donna la somme pour les agneaux ; il en fit don en aumône pour s'abstenir du bien des Ṣanhāǧa à cause de leur orgueil et {penchant} pour l'usurpation[91].

---

89 Al-Wisyānī, 1985 : 27 ; *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 104, 158 (*Ṣanhāǧa*).

90 Al-Darǧīnī, 1974, II : 408, dans la notice relative à Abū l-Ḫaṭṭāb ʿAbd al-Salām ; *ibidem*, I : 152, donne le verbe *hāt*.

91 Al-Šammāḫī, 1995 : 379–380. Voir par exemple R. Basset, 1893 : 87, *arr*, « rendre » en berbère zénète ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 291, « Traduire. *Err*, ‹ rendre › » dans le touareg de l'Ahaggar ; P. Provotelle, 1911 : 135, *err*, « rendre » dans le Sened tunisien.

Le verbe *arrā* (*ḏa'r* ?) ainsi mis en perspective par rapport au verbe arabe *hāt* sert de véritable clé pour comprendre la problématique de la traduction du berbère vers l'arabe et vice-versa. Ce fait suggère, une fois de plus, que certains écrivains étaient sensibles aux questions de translation : aider le lecteur non berbérophone à saisir les sens des mots et expressions berbères. Si la volonté de traduire pour transmettre langue et culture berbères permet de supposer une conduite relativement bien enracinée dans les milieux ibadites, il ne fait aucun doute que les sources apportent des échantillons notables de ce désir. Un dernier mot enfin sur ce point pour rappeler que le verbe arabe *hāt* peut avoir également le sens de « venir », et conjugué à l'impératif il devient « viens ! »[92].

3.3.3 *Apprentissage de l'arabe, maintien de l'usage du berbère et composition poétique en berbère*

Les nombreuses vicissitudes en tout genre qui accompagnent le traducteur, ou l'écrivain soucieux de translater des faits d'une langue vers une autre, sont relativement bien éclairées par la littérature ibadite maghrébine. Si l'on en croit al-Darǧīnī, l'un des auteurs les plus loquaces sur ces questions, la problématique de la traduction va souvent de pair avec le désir d'apprendre des langues. C'est en tout cas ce qui semble se passer dans la notice suivante consacrée à un certain Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī al-Tinawātī al-Wārǧalānī (6e/XIIe siècle)[93], sans doute berbérophone, épris de science et sensible au fait qu'il devait connaître la langue arabe :

> Nos *šuyūḫ* ont rappelé qu'Abū ʿAmmār s'était décidé à partir en quête des sciences […] ; il émigra à Tunis et il y resta des années, étudiant nuit et jour […] ; il voulut rompre avec la langue berbère (*al-lisān al-barbarī*) en s'éloignant de ceux qui la parlaient, {afin} de s'exercer dans la langue des arabophones (*lisān al-ʿarabiyya*) et en multipliant les fréquentations avec ceux qui la parlaient[94].

---

92 Sur la formule verbale *arra*, « donne-moi ! » en tant que berbérisme documenté dans l'arabe andalousien, voir I. Ferrando, 1997 : 134, à la lumière des « Mots berbères dans l'arabe d'Espagne » de G.S. Colin.

93 Sur ce savant, voir T. Lewicki, 1961a : 89–91 ; *idem*, 1961b : 33–37.

94 Al-Darǧīnī, 1974, II : 485–486. Dans le sillage des faits observés dans la notice d'al-Darǧīnī, on peut évoquer, tout en prenant garde aux différences du contexte géographique et de la distance chronologique, ce que disait É. Masqueray, 1886 : 122, au sujet des Berbères d'Algérie désireux, semble-t-il, de passer pour des Arabes : « Beaucoup d'entre eux se disent Arabes, pour faire croire que la langue du Koran est leur langue naturelle, mais qu'en peut-on croire ? ». Certes, entre le Moyen Âge et la deuxième moitié du XIXe siècle,

Dans un autre contexte, al-Darǧīnī fournit des données substantielles sur un savant qui aurait rédigé un certain nombre d'écrits scientifiques et littéraires en berbère. Le *šayḫ* Abū Makdūl Maṭkū Dāsan al-Zanzafī (5e/XIe siècle), originaire du groupe tribal des Zanzafa eux-mêmes issus de la confédération des Huwwāra,[95] habitait dans la région de Gabès et était l'auteur de sentences et de paraboles en berbère. Mais lisons ce que nous livre le fragment :

> Le *šayḫ* Abū Makdūl al-Zanzafī : parmi eux il y avait Makdūl Maṭkū Dāsan al-Zanzafī, que Dieu lui accorde sa miséricorde ; on rapporte à son sujet des sagesses, des dictons, le bon-sens de ses dires et ses gestes ; la plupart des choses que l'on dit sur lui sont racontées en langue berbère (*bi-l-lisān al-barbarī*)[96].

En appendice à la notice précédente, nous voudrions brièvement rappeler que les textes ibadites mentionnent quelques pôles d'implantation des tribus Huwwāra dans le sud-est du Maghreb central[97]. C'est notamment le cas avec les Huwwārat Asūf et les Huwwārat Aǧlū qui sont bien documentés comme centres de peuplement. À propos du deuxième toponyme, signalons à titre purement documentaire que dans la chronique de Sīdī Brāhīm u-Māssat, érudit du Souss marocain ayant vécu dans la première moitié du 13e/XIXe siècle, on recueille la mention de l'ethno-toponyme *ayt u* Glū situé dans la région de Māssa[98]. Ce nom de lieu fait ainsi référence à un site construit en hauteur.

De retour dans les territoires ibadites, précisons que l'historien-biographe al-Darǧīnī informe également sur le *sayḫ* Sulaymān b. ʿAlī et indique qu'outre

les temps avaient bien changé mais il est toujours intéressant d'observer comment la connaissance de la langue arabe, voire l'arabité, constituait un objectif à atteindre pour nombre d'individus vivant en terre d'Islam.

95 Sur la tribu ibadite des Zanzafa, voir T. Lewicki, 1936 : 271–272 ainsi que Ḥ. Asgān, 2004 : 117, sur Abū Magdūl al-Zanzafī.

96 Al-Darǧīnī, 1974, II : 420. Sur la ville de Gabès, précisons qu'Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 82/62, signale que celle-ci était peuplée d'« Africains non arabophones » (*Qābis, madīnat al-Afāriqa al-Aʿāǧim*) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 70, indique que Gabès était peuplée par un nombre important de Berbères (*wa-bihā min al-Barbar al-kaṯīr*) ; Maḥmūd Maqdīš, 1988, I : 106–107, rapporte une description de Gabès et sa région. Sur ce point, voir O. Ould-Braham, 1988 : 13–14.

97 Si la littérature ibadite documente bien des implantations de tribus Huwwāra dans le sud-est du Maghreb central, rappelons qu'al-Bakrī, 1965 : 60/127, signale un *sūq Huwwāra* localisé sur la route qui conduit de Ašīr jusqu'au *sūq Kirām* sur l'oued Chélif.

98 Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 42 (texte berbère)/19 (traduction).

ses qualités d'homme bon et modeste, il avait composé de la poésie en berbère :

> Ses poèmes d'exhortation ont été racontés et ont été mis à profit ; il avait un poème d'exhortation en langue des berbérophones (*bi-lisān al-barbariyya*)[99].

Dans l'ouvrage biographico-historique d'al-Šammāḫī, nous relevons deux autres informations sur les tribulations des savants berbérophones confrontés aux problèmes de traduction notamment en ce qui concerne la poésie. Les deux passages de l'écrivain ibadite consacrés à Abū Ḥassān b. Abī ʿĀmir d'une part et à Abū Hārūn al-Tamalūšā'ī d'autre part sont pleins d'enseignements :

> « Dis à mon frère ce que j'ai traduit en langue arabe (*qul li-aḫī mā tarǧamtuhu bi-l-ʿarabiyya*) [...] c'est de la poésie qui a du rythme dans la langue des Berbères » (*wa-huwa šiʿr lahu wazn bi-luġat al-Barbar*)[100].

> Il lui a dit : « que Dieu te donne la patience, qu'il te guide sur le bon chemin et qu'il te donne ce qu'il y a dans l'Islam » ; c'est de la poésie en langue berbère (*wa-huwa šiʿr bi-l-barbariyya*)[101].

3.3.4 *L'ubiquité de « Dieu » et le bâton à la mosquée*

L'historien-biographe al-Darǧīnī fournit quelques données valables sur la question tant contreversée de la dénomination de « Dieu » en langue berbère. C'est au cours de la notice biographique d'Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī al-Tinawātī al-Wārǧalānī que l'on découvre les détails d'un sujet aussi ardu que risqué. Rappelons que le personnage objet de la biographie était l'un des érudits les plus notables de l'ibadisme et il aurait composé un répertoire de savants ibadites éminents depuis la période des *ṣaḥāba* jusqu'à son époque. Le texte que nous allons donner dans sa traduction *in extenso* a été transmis par al-Darǧīnī, et il a pour protagonistes directs le théologien Abū Sulaymān Ayyūb b. Ismāʿīl/Ibrāhīm et le traditionniste Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Saǧmimān[102] :

---

99 Al-Darǧīnī, 1974, II : 519. Sur la terminologie et les genres littéraires (prose et poésie) documentés en berbère à travers l'histoire, voir P. Galand-Pernet, 1998 : 5–78 ; A. Bounfour, 1999 : 9–26.

100 Al-Šammāḫī, 1995 : 242.

101 Al-Šammāḫī, 1995 : 251. Dans le passage en question, l'adresse va dirigée à l'épouse d'Abū Hārūn al-Tamalūšā'ī.

102 Sur ces deux savants ibadites, voir O. Ould-Braham, 1988 : 23 (notes 31 et 32) ainsi que T. Lewicki, 1989 : 84, sur le nom Saǧmimān. Notons qu'il existe un anthroponyme Saǧmīmān

> Question : « peut-on appeler Dieu le Très-Haut en berbère (*bi-l-barbariyya*) *īrād* » ? La réponse : « nous n'avons nullement entendu dire que quelqu'un autorise l'emploi de cette expression, sauf Abū Sahl ». Peut-être l'a-t-on évité du fait de la pluralité d'acceptions dans la langue des Berbères (*luġat al-Barbar*) qui appellent la volaille domestique et sauvage *irādān*, et à celui qui revient sur sa promesse *yardā*, et ceci en fonction des langues (*wa-hāḏā ʿalā ḥasab al-luġāt*) ; il est prioritaire d'éviter le problème et aller au plus clair ; question : « comment juger celui qui dit que Dieu n'est pas Iyyakuš ? ». Réponse : « s'il est Berbère ou parmi ceux qui connaissent la langue berbère (*al-lisān al-barbarī*) alors il est comme celui qui dit qu'Allāh n'est pas Dieu, et celui qui dit cela est un mécréant » ; et l'un de ceux qui assista a dit : « je vois que tu as intégré la question » ; à ce moment-là ʿAbd Allāh b. Saǧmimān dit : « j'ai entendu notre *šayḫ* Ayyūb b. Ismāʿīl dire : ‹ celui qui dit qu'Aykuš est la tortue c'est un mécréant (*man qāla an Yakuš al-silḥāfa fa-huwa mušrik*), par Dieu tout puissant › »[103].

Déjà au tout début du XXe siècle A. de Calassanti Motylinski s'était intéressé à ce passage dans le cadre d'une étude sur le nom de « Dieu » chez les Ibadites. Il en avait donné une traduction française partielle et littérale mais cependant très proche du texte arabe[104]. Dans un ordre d'idées similaire, nous indiquerons que dans une chronique ibadite médiévale rédigée en arabe et comportant quelques extraits en berbère où il est question des origines et des divers sens du mot « Dieu », on relève le même processus visant à déterminer implicitement les provenances géographiques et linguistiques de tel vocable ou telle expression. Donnons ici un exemple qui illustre parfaitement bien cette question et qui est tiré d'une longue notice consacrée en grande partie à traiter du verbe arabe *aʿṭā* (« dispenser », « donner ») mis en étroite connexion avec les divers sens du nom traité :

---

documenté dans les chroniques maghrébines au sujet des liens généalogiques des Mérinides avec les Zénètes : Ibn al-Aḥmar, 1991 : 21 ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 221.

103 Al-Darǧīnī, 1974, II : 488. Le texte arabe d'al-Darǧīnī est en partie différent de ce que donne O. Ould-Braham, 1988 : 9–10, sur Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī al-Tinawātī al-Wārǧalānī, et 21–22 (sur la base des travaux de T. Lewicki), notamment pour les éléments fondamentaux de la discussion autour du mot « Dieu » en berbère (Yūš, Kuš, Aykuš, Iyakuš). Il semble y avoir un problème de graphie des noms dans al-Darǧīnī.

104 Voir A. de Calassanti Motylinski, 1905 : 143. Sur ces questions, on lira également R. Basset, 1910 : 49–50, sur les variantes du nom berbère de « Dieu », et qui se base en partie sur les travaux d'A. de Calassanti Motylinski ; T. Lewicki, 1965b : 7–8 ; *EB*, sub nomine, XV, 1995 : 2313–2321 (J. Lanfry).

> Abū ʿAmr, que Dieu lui accorde sa miséricorde, a dit que le sens de *ayuš/awīš* est « le dispensateur » (*maʿnā ayuš/awīš al-muʿṭī*) ; selon le parler des Berbères, on a *ūšid/awšīd*, « ô mon Seigneur ou donne-moi » (*bi-qawl al-Barbar ūšid/awšīd yā Rabb ay aʿṭīnī*) ; on dit aussi que son sens est « le grand » (*wa-qīla inna maʿnāhu al-ʿaẓīm*) ; ils ont dit : « Moïse fut le premier qui interpela Dieu lorsqu'il lui révéla la Tūrā : ‹ je suis *ayuš*, ou grand › et quelques-uns ont dit que son sens est ‹ le meilleur › » (*anā ayuš, ay ʿaẓīm wa-qāla baʿḍ maʿnāhu al-aḥsan*) ; selon le parler des Berbères (*bi-qawl al-Barbar*) et ceux qui l'ont remercié : « *ayuš, ayuš* ou excellent est ce que tu as fait, excellent est ce que tu as fait » (*ayuš ayuš ay ḥasan mā faʿalta ḥasan mā faʿalta*)[105].

Outre les difficultés inhérentes de la mise à disposition des textes arabes sous forme d'éditions critiques permettant ainsi de discuter des données précises sur la langue berbère, il est aussi important d'indiquer que les interprétations faites sur tel terme ou telle locution entraînent parfois le chercheur, philologue ou historien, sur des chemins souvent semés d'embûches. Nous en voulons une fois de plus pour exemple le cas du lexème « Dieu » en berbère. Dans les sources anciennes, il est dénommé principalement par les termes Yakūš (« celui qui dispense {la pluie} », Ayūš et Yūš (« Dieu »)[106]. Sur cette même problématique, on précisera que V. Brugnatelli signale, sur la base du *Kitāb al-barbariyya*, plusieurs vocables susceptibles de signifier « Dieu » dans les milieux ibadites berbères du *ǧabal* Nafūsa au Moyen Âge. Il relève les exemples suivants : (*a*)*babay*, Baba (= « signore »), Baba Rebbi (= « (mio) Padre Dio »), Bab-*enneġ* (= « Padre nostro »)[107]. On retrouve l'expression Bab-*enneġ* d'une

105 Dans al-Wisyānī, 2009, II : 744. Voir une version sensiblement différente dans O. Ould-Braham, 1988 : 22 et 24 ; A. de Calassanti Motylinski, 1905 : 148, avec le passage traduit. Sur quelques variantes berbères du verbe « donner », voir M. Kossmann, 1999 : § 200, 99, § 491, 175, § 503, 179. Au sujet de la formule *bi-qawl*, signalons une expression *qawluhu fī barbariyya Rāhā bi-Naffīs* tirée d'Ibn Saʿīd, 1980 : 198, et pour laquelle nous sommes incapables de fournir une interprétation convenable. Que signifie ici le segment *fī barbariyya* ? « Berbérisation », « traduire en berbère » ?

106 Dans le *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 197, on relève le terme Yūš. Sur cette terminologie, voir par exemple W. Vycichl, 1939 : col. 721–2, se basant principalement sur les travaux de R. Basset et de A. de Calassanti Motylinski ; G. Marcy, 1936 : 33–41.

107 V. Brugnatelli, 2008a : 49–50 ; *idem*, 2010 : 63–64, 66. Sur l'importance du *Kitāb al-barbariyya* pour la connaissance de la langue berbère à l'époque prémoderne, voir O. Ould-Braham, 2008 : 53–60 ; *idem*, 2009 : 7–9 ; V. Brugnatelli, 2011a : 29–38, pour quelques informations sur la grammaire du texte.

part et d'autre part, le vocable Baba sous une forme pluriel dans deux fragments du texte mentionné. Ainsi, nous relevons les renseignements suivants :

> (Des) obligations imposées par Dieu sur nous comme le jeûne, la prière, l'aumône, le pèlerinage [...] ((*n*) *el ferayḍ fell aneγ yefreḍ Bab-enneγ amm_ uẓum, am teẓalliṯ, am az-zakā, am elḥeǧǧ* [...]) ; « Ils dirent : les noms, ils sont Dieu ; mais nos juristes leur ont dit : si Dieu a quatre-vingt-dix-neuf noms, vous devriez avoir quatre-vingt-dix-neuf dieux (*nwan : asmawen addeγ Yuc, nwan-asen imusnawn-enneγ: ʾin li-ʾllāhi tesεa wtesεin isman, yelzem-aken a yisi tesεa wtesεin n ibabayyen*)[108].

Sur le point précédent, ajoutons qu'à la fin des années 1950, U. Paradisi avait relevé les termes *ábbā* (« padre ») et *bābā* (« padrone ») dans les oasis libyennes d'Augila et d'El-Foqaha[109]. De nos jours, dans certaines régions du monde berbère, le nom de Dieu est parfois traduit par Rᵃbbi, Bābā, Allāh. Autant de mots qui peuvent signifier une richesse du vocabulaire mais aussi peut-être une confusion sémantique dans la correspondance entre la langue-mère et la langue-cible[110].

Dans un domaine dépendant plutôt des us et des coutumes, on relève deux versions d'une notice consacrée à l'usage du bâton dans les mosquées. Cette pratique courante de manier le bâton pour rétablir l'ordre se cantonne surtout, mais non exclusivement, dans les cercles d'apprentissage du Coran. En effet, le maître met à profit cet instrument lorsque les élèves perdent leur concentration, commettent des fautes de lecture et de récitation ou ne suivent pas la leçon avec l'ardeur suffisante. L'historien Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī offre le texte suivant avec l'introduction de deux mots berbères encore utilisés de nos jours, à savoir *ʾ.t.ǧ.r.t* et *ak*(*k*)*azān*, le dernier terme étant sans doute la forme berbérisée du substantif arabe *ʿukkāz* (= « bâton, canne, béquille »)[111]. Mais laissons parler le chroniqueur ibadite :

108 Ces deux passages sont cités dans V. Brugnatelli, 2013 : 275, 284. Dans P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 85, 72, on relève une inscription non datée, trouvée à Gao et sur laquelle est gravé le nom An.ġ/Ǝnneg.

109 U. Paradisi, 1960 : 170 ; *idem*, 1961 : 297.

110 Voir les données fournies sur Yūš, autre nom désignant « Dieu », dans O. Ould-Braham, 2008 : 60 ; *idem*, 2009 : 10, ainsi que les observations traductologiques de M. Elmedlaoui, 2006 : 108–112.

111 Sur ces deux vocables, voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 434, 81, *aʿkkaz*, « bâton pour marcher » ; R. Basset, 1883 : 290, *ʿākkaz*, *ṯāʷʿakkazṯ*, « bâton » en rifain ; *idem*, 1893 : 41, *taġrīṯ*, « bâton » dans le berbère zénète ; U. Paradisi, 1960 : 160, *tăġarît* (pl. *tġariwîn*) pour le « bâton » dans la région d'Augila ; *idem*, 1961 : 300, avec des

> Abū l-Rabīʿ dit : « le *šayḫ* Abū ʿAbd Allāh était en train de rappeler ses mérites » ; on raconta de lui : « est-il plus savant ? ». Il a dit : « il affirme qu'il est un savant par Dieu, savant par lui-même » ; il avait été interrogé sur une chose appelée *īt.ǧ.r.t* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), également nommé *ak*(*k*)*az*(*z*)*ān*, et avec laquelle on frappe dans la mosquée ? Il dit : « j'ai vu un homme parmi les pieux frapper avec à la mosquée » ; ils demandèrent : « qui est-ce ? » Il répondit : « je ne vous informerai pas jusqu'à ce que vous me disiez si cela est licite ou pas » ? Et cela n'était que peur et hésitation de sa part[112].

Dans une autre version, sensiblement similaire, l'écrivain al-Wisyānī raconte l'histoire de la manière suivante :

> Abū l-Rabīʿ dit : […] « Il a été interrogé au sujet d'une chose appelée *ʾ.t.ǧ.r.b* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) {qu'on nomme également} *ak*(*k*)*az*(*z*)*ān* et avec laquelle on frappe dans la mosquée » ; il répondit : « je n'ai pas vu d'homme parmi les pieux s'approcher de la mosquée avec {le bâton} »[113].

3.3.5 *La prière et l'invocation en arabe ou en berbère : l'égalité religieuse par la langue ?*

Si les éléments documentaires relatifs à la pratique de la religion qui viennent d'être livrés plus haut montrent une véritable préoccupation de la part des écrivains ibadites pour la traduction de certains passages du berbère vers l'arabe, il y a d'autres renseignements susceptibles de nous informer sur des usages religieux en vigueur. Ceux-ci sont liés au domaine de la prière et de l'invocation et ils mettent en relief une nuance dans l'application de la

---

données presque similaires pour le dialecte berbère d'El-Foqaha ; J. Lanfry, 1973 : 263, *taɣerit*, *təɣeryīn*, « bâton » à Ghadamès ; J. Delheure, 1984 : 153, 272, *tigriyin*, « baguette, bâton léger » ; *aʿekkʷaz*, « s'appuyer sur un bâton, une canne » en berbère du Mzab ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 622, *tigrit*, « bâton, mot ancien, désuet » dans une partie de la Kabylie ; J. Delheure, 1987 : 416, *iʿkkʷazen*, « bâton sur lequel on s'appuie pour marcher, canne, béquille » dans la région de Ouargla ; M. Kossmann, 1997 : 533, « *ɛkʷz*, *lɛekkʷz – i-ɛekkʷaz-en* 'bâton' » dans le berbère de Figuig ; *idem*, 1999 : § 586, 197, sur le mot « bâton » dans quelques variantes du berbère (*taborit*, *tăburit*, etc.).

112 Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī, 1985 : 311. Cette dernière notice nous a été aimablement fournie par Virginie Prevost (Université Libre de Bruxelles).

113 Al-Wisyānī, 1985 : 28–29. La forme *ʾ.t.g.r.b* est peut-être une erreur de graphie pour *ītaǧrit* ou *taǧrit*.

loi religieuse en matière d'emploi de l'arabe ou du berbère. C'est le *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa* qui nous entretient sur une anecdote relevée dans une notice dédiée au savant Wīslān b. Abī Ṣāliḥ à qui on avait posé des questions en relation avec la *ṣalāt* et le *duʿāʾ*. Le texte original a été transmis selon les propos suivants :

> Et il dit aussi : « à propos d'un individu qui, par distraction, fit le *taslīm* avant de finir sa prière et fit l'invocation » ; il a dit : « s'il fait l'invocation en langue arabe (*bi-l-ʿarabiyya*) pour son au-delà (*li-āḫiratihi*), il ne refera pas sa prière ; s'il fait l'invocation pour son au-delà (*li-āḫiratihi*) en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), il y a deux principes ; et s'il fait l'invocation pour son ici-bas (*li-dunyāhi*) en langue arabe (*bi-l-ʿarabiyya*), il y a deux principes ; et s'il fait l'invocation pour son ici-bas (*li-dunyāhi*) en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), alors de toute manière, il la {la prière} refera »[114].

À l'issue de la lecture du passage, on observe que le protagoniste de l'histoire est certes un personnage s'étant mal acquitté de ses obligations religieuses mais c'est surtout la place de la langue qui attire l'attention de l'historien. Celle-ci aurait servi de pretexte pour signifier, peut-être, qu'il était préférable d'accomplir ses devoirs en langue arabe. Cela signifie-t-il que l'usage du berbère pour de tels actes pouvait engendrer des problèmes ? Rien n'est moins sûr mais avouons que le fragment est tout de même complexe, voire curieux, surtout si on se rappelle ici que dans un passage de la compilation du juriste al-Wanšarīsī, déjà mentionné plus haut dans notre ouvrage, il est dit clairement dans une *fatwā* que le Tout-Puissant avait résolu la question en dictant que si un individu était incapable de faire le *duʿāʾ* de la prière en arabe, il pouvait l'effectuer en berbère[115].

Outre ces aspects, il est aussi intéressant de noter que la problématique est posée en fonction de si la prière et l'invocation ont été faites dans telle ou telle langue pour l'« au-delà » (*āḫira*) ou l'« ici-bas » (*dunyā*). Il est dit à ce sujet que deux opinions existent lorsqu'il s'agit du *duʿāʾ* réalisé en berbère pour l'*āḫira* et de même en ce qui concerne le *duʿāʾ* invoqué en arabe pour le *dunyā*. Au total de cette affaire, il semble établi que dans le cas d'espèce présenté seule l'utili-

---

114 *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 243.

115 Al-Wanšarīsī, 1981–1983, I : 186. Pour de plus amples détails sur ce passage déjà signalé, voir la première partie « Traces de la langue berbère dans les sources narratives d'Orient et d'Occident » dans le chapitre « 1.15. Écrivains de l'Orient et de l'Occident musulmans, conservateurs de témoignages sur la langue berbère ».

sation du berbère obligeait un individu à revoir sa copie et corriger l'erreur commise en matière de prière.

3.3.6 *Les menteurs démasqués et le « créateur des lieux » ou traduire en contexte arabe*

Dans le *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, texte dont on ne connaît toujours pas l'auteur, on trouve une notice curieuse qui met en scène des savants ibadites réunis lors d'une rencontre dans le *ǧabal* Nafūsa et qui permet d'en savoir un peu plus sur un processus de traduction opéré dans la langue arabe. Le procédé employé dans le fragment proposé est bien connu des sources arabes puisque c'est celui qui est organisé autour du mot-pôle *maʿnā* que nous rendons par le terme « sens ». C'est donc au cours d'un récit (*riwāya*) transmis par Muḥammad b. Iyydīr que l'on observe comment vont et viennent les préoccupations relatives à la volonté d'expliquer pour se faire comprendre dans les milieux savants. Voici le *ḫabar* tel qu'il nous est parvenu :

> Muḥammad b. Iyydīr consulta les *šuyūḫ* durant l'année de la visite au *ǧabal* Nafūsa, et ils se réunirent avec les *šuyūḫ* de Djerba et de Tripoli, et il leur demanda : « est-ce que Dieu accepte que l'on dise *mayyān* et *mayyūn* ? ». Mais ils ne comprirent pas la réponse (*fa-lam yafhamū al-ǧawāb*) ; ʿUṯmān b. Ḫalīfa al-Sūfī se trouvait derrière l'assemblée, et à cette époque, il était étudiant et venait d'arriver ; et il dit : « il n'accepte pas cela, ô *šayḫ* » ; il demanda : « quel est son sens » (*mā maʿnāhu ?*) ? › ; il répondit : « le sens (*maʿnā*) de *mayyān* est menteur, et le sens (*maʿnā*) de *mayyūn* ? : menteurs » ; il demanda : « comment peut-on dire cela ? ». Il répondit : « il dirait plutôt *muʾayyan al-yūn* » ; il demanda : « quel est son sens ? » (*mā maʿnāhu ?*) » ; il répondit : « le créateur des lieux » ; il dit : « tu as éclairé de très loin les choses, ô ʿUṯmān »[116].

3.3.7 *Noms de lieux en berbère chez al-Wisyānī et dans les* Siyar al-mašāʾiḫ

La nomenclature toponymique constitue un domaine particulièrement riche et bien documenté dans les textes ibadites. Grâce aux travaux pionniers de T. Lewicki, il est possible de se faire une idée du vocabulaire berbère relatif aux espaces naturels, aux paysages modifiés et aux toponymes. Les noms de lieux laissent entrevoir également des modes de peuplement spécifiques, étroitement liés aux conditions écologiques des régions d'implantation humaine et aux ressources de la terre permettant l'élaboration de modes de vie précis. Pour ce faire, nous prendrons quelques exemples de toponymes localisés dans une

116 *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 284–285.

aire géographique du domaine ibadite, à savoir le *wādī* Rīġ, micro-région du Bas-Sahara. D'un point de vue géomorphologique, cette aire correspond à une vaste cuvette surbaissée du nord-est du Sahara algérien. Cette zone fut également un centre stratégique important parmi les aires de peuplement des communautés ibadites du Moyen Âge[117]. Les éléments suivants aideront, sans doute, à mieux cerner les enjeux de la désignation d'un lieu par un nom précis, épousant parfois les traits morphologiques du territoire, renvoyant à une tribu illustre ou référant à un personnage célèbre.

3.3.7.1 Taǧdīt, Tīǧdīt, Tāǧdīt

Son nom actuel est Tighdidine et se trouve à environ cinquante kilomètres au nord de Touggourt. Ce toponyme est peut-être un nom de lieu arabe qui a été berbérisé puis mis au féminin : *ǧadīda* ou « nouvelle ». Mais là encore, il faut être extrêmement prudent et se contenter, faute de données supplémentaires, d'en rester au niveau de l'hypothèse. Notons en plus que la propre littérature ibadite rapporte l'existence d'un site appelé Tagḍiyt au nord de la palmeraie de Ghadamès[118].

Sur la présence de ce lieu dans les sources ibadites, nous exhumons quelques données principalement orientées vers les individus et la topographie. Par exemple, Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī mentionne un individu issu de la localité de Taǧdīt (*min ahl Taǧdīt*)[119]. Puis, al-Wisyānī fait un simple signalement de Tīǧdīt et le cite d'après Abū Nūḥ et Abū Sahl qui se rappellent d'un lieu connu exactement sous le même nom[120]. Ensuite, le même auteur ainsi qu'une autre source évoquent trois cimetières importants dont celui de Tīǧdīt (*maqbarat Tīǧdīt*), et les *maqābir* d'Aǧlū *al-ġarbiyya* et des *banū* Īrāsan à Djerba[121]. Enfin, ajoutons que les écrivains al-Darǧīnī et al-Šammāḫī évoquent l'endroit sous les formes Tāǧdīt et Taǧdīt[122].

---

117 Sur la région en question, voir les informations fournies par l'éditeur d'al-Wisyānī et des *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, I : 70–71. Voir M. Côte, 2012 : 46, 48, 50, 68, 96, 104, 106, 109, 118, 149, 153, 154, 196, 210, sur les terroirs et les territoires de l'Oued Righ.

118 J. Lanfry, 1973 : 110, *tagḍiyt*. Sur la localité en question, voir les informations fournies par l'éditeur d'al-Wisyānī, 2009, I : 74.

119 Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī, 1979 : 152.

120 Al-Wisyānī, 2009, I : 324 ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 646, 667.

121 *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 115, 308. Ajoutons que M. Forstner, 1979 : 296, cite un lieu nommé Tāǧdīt, situé dans l'ouest algérien (El Bayadh) mais sans renvoyer à des sources arabes précises.

122 Al-Darǧīnī, 1974, I : 383, II : 169 ; al-Šammāḫī, 1995 : 363.

3.3.7.2 Aqūq

El Goug, site qui est localisé à une vingtaine de kilomètres au sud-est de Touggourt. Dans le dialecte berbère de l'Oued Righ, le mot *gang* signifie la « caverne » alors que par exemple dans la variante mozabite, on relève les termes *aḫǧūt* (pl. *īḫūǧā*) et *iġzā* ; on a aussi le vocable *aġzū* avec le sens de « fossé », « ruisseau » et « silo » au Mzab[123]. Outre ces renseignements, indiquons que certains lexiques arabo-berbères d'époque moderne consignent le terme *aquq* avec la signification de « crâne »[124]. Des sources ibadites, seul al-Wisyānī mentionne le fort (*qaṣr*) d'Aqūq comme étant rattaché au *šayḫ* Fulful al-Ǧalmāsī[125].

3.3.7.3 Tāmmāsat

À propos du nom de cette localité, indiquons que nous relevons les mots *tamassāṭat* et *ṯamassāt* avec le sens de « cuisse » dans les variantes linguistiques du berbère des régions de Bougie et du Ouarsenis[126]. Al-Wisyānī signale que dans cette localité, il y eut une réunion des *šuyūḫ* à la mosquée (*masǧid*) du *šayḫ* Yaknūl b. al-Ṭawīl des *banū* Ġādiya Wīlīlī. Les *Siyar al-mašā'iḫ*, quant à eux, mentionnent un *bāb masǧid* dans le lieu et le creusement d'un puits (*ʿayn*) à l'est du *masǧid* de Tāmmāsat[127].

3.3.7.4 Tīn īsalmān

Il s'agit de l'actuel Sidi Slimane situé à une vingtaine de kilomètres au nord de Touggourt. Le mot berbère *tīn* pourrait se décomposer comme suit[128] : *tī-* = « une », *n-* = « de » et *īsalmān* = « poissons » > Tī n īsalmān = « une des poissons ». La locution pourrait également être traduite par le « lieu aux poissons » afin de refléter l'idée de nom toponymique[129]. Cela étant dit, il convient de

---

123 R. Basset, 1893 : 45, 193, 215, 226 ; M. Meouak, 2010b : 334–335 ; Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 94 (texte berbère)/40 (traduction), cite le vocable « caverne » sous la forme d'un ethno-toponyme berbère (*tašalḥīt*) *Ifrān* qui est ensuite escorté par le mot arabe *ġīrān* (sing. *ġār*) dans sa version berbérisée : *wīss tām arās tīnīn Ifrān as tašalḥīt ammā tāʿrabīt arās tīnīn Lġīrān*.

124 Cité dans la *Révélation des énigmes* (lexique anonyme), 1998 : nº 358a, 149.

125 Al-Wisyānī, 2009, I : 336.

126 R. Basset, 1885b : 38 ; *idem*, 1895 : 84 ; W. Vycichl, 2005 : 12, donne le terme *ṯaqslimṯ* pour « cuisse ».

127 Al-Wisyānī, 2009, I : 394, 395 ; *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 689, 713, 733, 739.

128 Sur la particule *tī*(*n*), voir les remarques d'E. Lipiński, 2001 : 312.

129 Sur la toponymie berbère en *tī*(*n*), voir par exemple les observations de M. Serhoual, 2011 : 178–179 ; M. Tidjet, 2011 : 420, sur le morphème *tin* dans la toponymie kabyle. On relève le terme berbère *isəlman*, « poissons » dans l'ouvrage botanique du géographe al-Idrīsī étudié par F. Corriente, 2012 : 60 ; R. Basset, 1895 : 105, 130, *asalmān* (pl. *īsalmāman*) ou « anguille » et *asalm* (pl. *īsalmān*) ou « poisson » dans le Ouarsenis (Algérie) ; O. Ould-Braham, 2008 : 62, *isalmān* dans un texte ibadite médiéval ; C. Taine-Cheikh, 2010 : 68,

souligner ici qu'en l'absence d'informations plus précises, il est délicat de supposer que la région avait été couverte, ici et là, par des étangs à l'époque des écrivains ibadites médiévaux. Toutefois, nous savons qu'aujourd'hui, il y a bien une étendue d'eau appelée du même nom que le site examiné. Mais dans ce dernier cas, il pourrait s'agir d'une réalisation artificielle.

La localité de Tīn īsalmān est relativement bien présente dans les sources ibadites qui informent sur les « gens de Tīn īsalmān » (*ahl*), un *qaṣr*, un *masǧid*, la *muṣallā* de Ḥabīb b. Zalfīn/Zalġīn ainsi que la *ramlat al-ṭabl* à Tīn īsalmān qui servit de demeure (*manzil*) à un certain Abū l-ʿAbbās al-Wīlīlī[130]. Sur l'édifice religieux de la localité, précisons qu'al-Darǧīnī offre une mention concernant sa construction à Tīn (ī)Salmān par Abū Wīdrān sur l'emplacement même de la *muṣallā* de Ḥabīb b. Zalfīn/Zalġīn[131].

3.3.7.5 Tīn īslī

Ce lieu fait partie du grand pôle de peuplement que nous appelons Tīn īslī/Aǧlū qui est situé à quelques encablures de l'actuelle ville de Touggourt[132]. Les vocables *aslī*, « le mari » (*tīslīt* et *tasalt*, « la mariée »), *īsliyāwīn* ou « les fiancés » et *aslīṯ* (pl. *īslāyn*) pour la « fiancée » sont parfaitement documentés dans les régions où le berbère zénète domine[133]. On pourrait donc traduire le toponyme par « une du marié », voire « lieu du marié ».

Les sources ibadites livrent quelques détails utiles sur la localité. Un écrivain comme al-Wisyānī signale le nom du lieu au cours de notices diverses et variées, et mentionne la présence d'un *ʿayn* (« source »)[134]. Ensuite, nous recueillons une information dans le livre d'Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī qui dit qu'Abū Muḥammad b. Bakr alla à Tīn īslī avec ses disciples (*wa-ʿinda ḏālika*

əššiymi, « poisson » en zénaga ; J.-L. le Quellec, 2011 : 193–196, relève une quarantaine de toponymes construits à partir de *tī*(*n*) dans le plateau du Mesāk au Sahara.

130 Al-Wisyānī, 2009, I : 450 ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 596, 599, 605.

131 Al-Darǧīnī, 1974, II : 442 ; al-Šammāḫī, 1995 : 121–123, livre une notice consacrée à un certain Yabīb b. Zalġīn.

132 Outre les sources arabes que nous signalerons plus bas, indiquons qu'en 1972, dans la région de Ouargla, J. Lanfry, 1989 : 378–379, avait recueilli et transcrit un conte intitulé *Tanfust n tala n tselt* ou « Légende de la source de la mariée ».

133 R. Basset, 1893 : 26, 72, 210, pour le Mzab, l'Oued Righ et Ouargla ; *idem*, 1895 : 90, 133, pour le Ouarsenis (Algérie) ; É. Laoust, 1920 : 395, « *taslit uâḍu*, poupée grossière appelée ‹ fiancée du vent › » dans l'Atlas marocain ; A. Moussaoui, 2002 : 195, évoque la fête de *Taslat an Baʿma* ou « Fiancée de Baʿma », encore célébrée jusqu'au début des années 1970 dans la région de Timimoun (Algérie) ; R. Bellil, 2006 : 78–79, transcrit et traduit le texte zénète de l'histoire de *Taslit n Baʿma*.

134 Al-Wisyānī, 2009, I : 421, 475 ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 557, 581, 593, 595, 605, 687 ; al-Darǧīnī, 1974, I : 170, 189, II, 382 ; *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 310.

intaqala ilā banī Īslī wa-intaqala maʿahu talāmīḏihi) et évoque la fondation de la *ḥalqa* sur le site de Tīn īslī dans le *wādī* Rīġ, vers 409/1018–1019[135]. D'autres aspects de la topographie de Tīn īslī sont évoqués dans la documentation ibadite. On y parle en effet du *ġār al-šayḫ* appelé Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, d'une porte d'entrée (*bāb*) à la grotte et également de la grotte du *šayḫ* Tīġūrīn b. ʿĪsā à Tīn īslī qui se trouvait derrière la mosquée vers sa porte nord (*ġār warāʾ al-masǧid ilā bābihi al-šamāl*)[136]. Enfin, on citera une formule différente avec laquelle le lieu est désigné : Tīn īslī *banī* Malšūṭ, comme référence au fait que l'endroit était peuplé par les Berbères Malšūṭ. C'est al-Wisyānī qui fournit l'information dans la notice consacrée à Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Nāṣir b. Miyāl b. Yūsuf, *wazīr* d'Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb[137].

En parallèle avec les renseignements antérieurs, indiquons que dans un document de *taʿqqītt* (recueil de règles coutumières) du *qᵊṣar* de Lᵊgāra dans la vallée du Ziz (Tafilalt) et daté du milieu du 13ᵉ/XIXᵉ siècle, on trouve l'expression hybride de *fandaq tislatin* ou « boutique/halte des mariés »[138]. Mais une fois cela dit, prenons garde à la problématique des étymologies élaborées hors contexte car dans certains lexiques arabo-berbères des 11ᵉ/XVIIᵉ et 12ᵉ/XVIIIᵉ siècles, le mot *isli* aurait aussi le sens de « rocher, falaise »[139]. D'ailleurs, Émile Laoust affirmait à juste titre que les confusions entre le mot *isli*, « fiancé » et *isli*, « dalle, caillou » sont fréquentes lorsqu'on étudie les noms de lieux et les modifications des nomenclatures toponymiques dans le domaine berbère[140]. Donc, en prenant en compte nos propres relevés et les remarques du berbérisant, il nous faut observer la plus grande prudence au moment de décider si telle interprétation vaut mieux que telle autre.

3.3.7.6 Tīn talāt, Tīn ṯalāṯ

Le nom de cette localité righienne[141] est construit à partir du terme berbère *talāt* (pl. *talātan*/*talīwīn*). Ce mot a le sens de « ravin » et « petit ravin » dans les lexiques arabo-berbères des 11ᵉ/XVIIᵉ et 12ᵉ/XVIIIᵉ siècles et le dialecte ber-

---

135 Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī, 1979 : 174–175.

136 Al-Wisyānī, 2009, I : 449 ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 557, 581, 593, 668, 736.

137 Al-Wisyānī, 2009, I : 398.

138 Voir l'expression relevée dans L. Mezzine, 1987 : 141 (texte arabe-berbère)/199–200 (traduction).

139 *La Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 179, 62, *isli*, « rocher, falaise », nº 921, 118, *islan*, « fiancé » et nº 922, 118, *taslit*, « fiancée ».

140 Voir la notice détaillée rédigée par É. Laoust, 1942 : nº 72, 238–239.

141 *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 647, 648, 649, 711. On signalera également le lieu-dit de Tālāt dans le *ǧabal* Nafūsa : al-Buġṭūrī, 2009 : 42 ; al-Wisyānī, 2009, I : 430, cite un endroit de la région de Ouargla appelé Tālīwīn.

bère du *ǧabal* Nafūsa alors que le mot *talā* (pl. *talīwīn*) signifie « fontaine », « source », « fleuve » dans les variantes berbères de l'Oued Righ, du Mzab, de Ouargla et du même *ǧabal* Nafūsa[142]. Le toponyme pourrait alors signifier littéralement « une du ravin/une de la fontaine », ou peut-être « lieu du ravin/lieu de la fontaine ».

Au sujet du lexème *talāt* dans sa forme plurielle, indiquons que le géographe andalousien al-Bakrī signale un lieu (*mawḍiʿ*) appelé Talīwīn situé non loin du « pays des Noirs »[143]. Puis, nous relevons une notice de l'écrivain et hagiographe Ibn Maryam (*ob.* 1013/1605) qui mentionne, dans son *Bustān fī ḏikr al-awliyāʾ wa-l-ʿulamāʾ bi-Tilimsān*, un site appelé Iṯlāṯān ūlīlī/Iṯlāṯān walīlī, ou « les sources du liseron » (région de Tlémcen) dans la biographie de Sīdī Aḥmad al-Manāwī, mort vers 730/1329–1330. Ce dernier aurait vécu une partie de sa vie dans le lieu que nous venons de signaler[144]. Plus au sud, très exactement dans le Gourara, on repère un *qᵊṣār* appelé Tilīwīn qui, d'après Rachid Bellil, aurait été fondé à partir du 10ᵉ/XVIᵉ siècle sous l'impulsion de deux saints régionaux nommés Sīdī b. Dāddā et Sīdī ʿUṯmān Ḥnīnī[145].

Dans le même champ lexical, on trouve les mots *tālā* et *tālāt* dans l'ouvrage de Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī (13ᵉ/XIXᵉ siècle) équivalents de « petit étang », « petit bassin » dans le *ǧabal* Nafūsa[146]. Dans le cas de la région de Ghadamès, le berbérisant J. Lanfry affirme que le *tala*/*ənd-tala* correspond au « puits ali-

---

142 Voir la *Révélation des énigmes* (lexique d'al-Hilālī), 1998 : nº 222, 65, *talat*, « petit ravin » et nº 236, 66, *tala*, « grande planche de terre irriguée » ; *idem* (lexique anonyme), 1998 : nº 125, 132 et nº 348, 148, *talat* avec le sens de « petit ravin » ; al-Bakrī, 1965 : 60/127, mentionne une source appelée *Talā n tīraġ* (« la source jaune » ?) dans la localité d'Ašīr ; R. Basset, 1885a : 167, *ṯāla*, « fontaine » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1893 : 26, 87, 92, 227, dans le Mzab, l'Oued Righ et Ouargla ; É. Laoust, 1942 : nº 131, 255, « *talat*.- Pl. *talatin*, [...] désigne dans la toponymie du Haut Atlas un ‹ ravin sec ›, un ‹ vallon plus ou moins évasé au fond duquel il ne coule aucun filet d'eau › » ; A. Allati, 1997 : 63, 64, sur le vocable *tala*. Ajoutons que R. Basset, 1890 : 33, relève le terme *tālūlā*, « citerne » à Sīwa.

143 Al-Bakrī, 1965 : 164/310, 168/316. Sur ce point, voir S. Chaker, 1983 : 133.

144 Ibn Maryam, 1908 : 8 (اثلاثان اوليلي) ; Abū Rās al-Nāṣir, 2005 : 47, mentionne un lieu appelé *wādī Tīlālt* dans l'ouest algérien ; R. Basset, 1885a : 173, *alīlī* (pl. *īlīlā*), « laurier rose » chez les Beni Menacer de la zone de Cherchell-Miliana. Sur le livre d'Ibn Maryam, voir H. Kurio, 1973 : 27–28 ; Ḥ. Mīlūd, 2005 : 41–52, pour une approche anthropologique de l'œuvre d'Ibn Maryam ; M. Ben Cheneb, 1908 : 113, cite un ouvrage intitulé *al-Naẓm al-ṯāqib fīmā li-awliyāʾ Allāh min mafāḫir al-manāqib* d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad Abī l-Faḍl al-Tilimsānī.

145 Voir R. Bellil, 2003 : 369–370. Sur les *qᵊṣūr* du Gourara d'Algérie, voir quelques éléments utiles dans M. Côte, 2012 : 122, 124, 126, 130, 148, 149, 154.

146 Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 33, 59, 71 (texte berbère), et *ibidem* : 91 (texte berbère), pour l'expression *almmās n tālāt*, « milieu du ravin ».

menté par une source, équipé de leviers basculants pour puiser l'eau et l'élever au niveau de l'écoulement voulu »[147]. Notons aussi qu'il existe un toponyme Talāt n ǧabbūǧ dans la région du Sened (actuelle Tunisie) que l'on pourrait traduire dans ce cas par « ravin des oliviers »[148]. Enfin, en ce qui concerne le berbère du Ouarsenis (Algérie), on mentionnera le mot *ṯalā* pour la « fontaine » et pour le cas de l'Ahaggar, on notera l'existence des vocables *ta hala* et *ṯala* (pl. *ṯiliwa*) pour exprimer la « petite source »[149].

3.3.7.7 Talā ʿĪsā

Cet endroit est localisé sur les limites séparant les régions de Ouargla et de l'Oued Righ[150]. D'après T. Lewicki, il y avait au sud de cette dernière contrée une oasis isolée nommée dans les sources écrites Talā ou Talā ʿĪsā qui paraît être identique à l'oasis abandonnée de El Haïcha des cartes. Elle se situait près de la voie caravanière conduisant de l'Oued Righ à la zone ouarglienne. Elle doit sans doute son nom au *šayḫ* berbère-ibadite Abū Mūsā ʿĪsā b. Yarsīkasan/Yarzikasan/Yarzūkasan qui l'aurait fondée dans la deuxième moitié du 5e/XIe siècle[151]. Indiquons enfin que le nom du lieu pourrait signifier « fontaine de ʿĪsā », « source de ʿĪsā » ou « puits de ʿĪsā ».

3.4 Les dénominations de la langue berbère dans la littérature ibadite

Dans ce chapitre, qui sera partiellement basée sur des informations données plus haut, nous invitons le lecteur à un périple dans le monde des dénominations de la langue berbère au Maghreb médiéval, plus particulièrement dans les milieux ibadites. À ce sujet, nous voudrions rappeler le lieu commun qui signale que la langue est sans nul doute l'une des institutions fondamentales de toute société car sans elle, il n'y aurait probablement pas de société organisée et pérenne. Malheureusement, il faut bien admettre que la remarque précédente est inégalement prise en compte par les historiens spécialistes du Moyen Âge maghrébin, et jusqu'à une période récente, elle est restée pratiquement absente des préoccupations alors qu'elle aurait dû être, à notre avis, l'une

147 J. Lanfry, 1973 : 174, *tala, ənd tala*.

148 Voir M. Būkṯīr, 2012 : 41.

149 R. Basset, 1895 : 90, 150 ; G. Takács, 2004b : 40 ; J.-L. le Quellec, 2011 : 191, signale un nom de lieu *Talat ta-n-Ḫāmed* (= « petit affluent [de la vallée] de Ḫāmed ») dans le plateau du Mesāk, au Sahara.

150 Al-Darǧīnī, 1974, II : 454 ; al-Wiysānī, 2009, I : 390, 429 ; *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 525 ; al-Šammāḫī, 1995 : 352, 401.

151 Sur ces aspects, voir al-Šammāḫī, 1995 : 352, 401 et les notes de T. Lewicki, 1983 : 81.

des vedettes des recherches pour plusieurs motifs. L'un d'entre eux est en relation étroite avec la notion même de source historique[152]. D'une manière générale, l'historien se fabrique à travers ses capacités à jeter un œil critique sur les documents qu'il manie. Ainsi, dans le cas précis des sources textuelles, il devient fondamental d'évaluer le niveau d'authenticité de celles-ci, notamment pour les époques anciennes, afin d'en assurer l'établissement au sens de l'édition critique. Ce procédé entraîne donc un lourd et laborieux travail philologique. Et dans ce sens, on devra reconnaître qu'ici s'arrête son intervention. Cela dit, toutes ces opérations n'assurent en rien une bonne compréhension du texte, qui nécessite aussi une approche sémantique. En effet, il est bien connu que le sens des mots dépend à la fois du niveau paradigmatique (pourquoi ce mot et pas d'autres qui lui sont synonymes ?) et de la dimension syntagmatique (comment les mots environnants peuvent-ils influencer le mot-clé et quelles connotations lui donnent-ils ?). Or, nous savons que ces éléments sont instables d'un point de vue synchronique car les individus pratiquant la même langue n'ont pas la même représentation de celle-ci, et aussi variables d'un point de vue diachronique car les langues évoluent à grande vitesse mais de manière non linéaire. Pour tout cela, la linguistique est en principe un outil scientifique que les historiens devraient utiliser plus fréquemment. Et il nous semble évident que faire l'économie de ses avantages équivaudrait à couper les sources d'une partie non négligeable de ce que nous pourrions y trouver et perdre ainsi une opportunité d'en savoir plus sur les sociétés qui les élaborèrent[153].

En corrélation avec les observations antérieures, on peut ajouter quelques éléments relatifs à une approche linguistique plus adaptée aux questionnements historiques qui permettrait, selon nous, d'aller plus loin. Par exemple, quel est le véritable impact culturel des situations de diglossie, voire de pluriglossie, que certaines sociétés eurent à expérimenter ? Que se passe-t-il quand une langue se convertit en un instrument de communication monopolisant telle ou telle aire religieuse ou culturelle ? Quelles sont les structures culturelles et mentales qui sont véhiculées par les emprunts ou les transferts linguistiques ? Plus généralement, de quelle manière les mécanismes de domination se font-ils présents dans les usages langagiers ? Comment la

152 Sur cette question complexe et objet de nombreuses discussions, voir par exemple A. Siraj, 1999 : 223 et ss. ; C. Picard, 2011 : 11–14, au sujet de quelques sources écrites du Maghreb occidental ayant traité de l'histoire économique du monde berbère.

153 Il serait tout à fait salutaire de relire les pages éclairantes de M. Bloch, 1998 : 67–86, sur « L'observation historique », 87–123, sur « La critique » et 124–153, sur « L'analyse historique ».

langue est-elle employée pour convaincre, voire endoctriner ? Toutes ces interrogations, et bien d'autres, qui devraient habiter en permanence le labeur de l'historien du Maghreb sont nécessaires car elles permettraient, peut-être, de déchiffrer dans des contextes géographiques et historiques précis, la façon dont sont élaborés les effets de vérité permettant de faire croire à une idéologie, un discours, une coutume et de l'accepter.

En rapport étroit avec ce qui vient d'être exposé, il serait, croyons-nous, enrichissant de citer un ouvrage exemplaire en matière de réflexion sur les usages de la langue qui aiderait à mieux nuancer nos objectifs. Il s'agit du livre intitulé *Tu ne parleras pas ma langue* qui est le titre d'un essai publié par Abdelfattah Kilito, d'abord en arabe en 2002 sous le titre de *Lan tatakallama luġatī* puis traduit en français en 2008. Il est indispensable d'indiquer ici que l'intellectuel y abordait, entre autres problèmes sensibles, la question de la place qu'occupe la *ʿarabiyya* parmi les autres langues. De fait, l'ouvrage fondé principalement sur l'examen de la littérature arabe dite « classique » prétendait souligner aussi l'importance qu'il y a de chercher les passerelles entre les langues et de ne pas s'enfermer dans un chauvinisme linguistique absurde qui ne ferait qu'augmenter les antagonismes entre les individus de cultures et de religions différentes[154]. La remarque d'A. Kilito, insérée dans un chapitre au titre révélateur d'« Assis entre deux chaises », permet, croyons-nous, de mettre en relief certains enjeux établis autour de la notion de langue au Maghreb médiéval, et plus particulièrement à propos du berbère en tant que fait linguistique, culturel et social. Au-delà de la simple position, plus ou moins stable et puissante, d'une langue dans un ensemble géographique et historique donné, il est nécessaire de se demander si cette langue est vraiment le reflet des individus qui en principe l'utilisaient et en avaient une maîtrise à priori parfaite. Outre cette dernière observation, il serait tout à fait salutaire de s'arrêter sur une autre question fondamentale pour qui étudie les faits linguistiques et historiques au Maghreb médiéval. Nous voulons parler du probable usage simultané, à partir du 2e/VIIIe siècle, des langues berbère, arabe et autres comme le latin d'Afrique par des groupes sociaux précis[155]. Cette perspective d'étude serait sans aucun doute intéressante pour tenter de dessiner les traits sociaux et culturels des individus qui peuplèrent le Maghreb au Moyen Âge, et par là-même, mieux comprendre, peut-être, les rapports parfois complexes entre des civilisations différentes peuplant une même et vaste aire géographique.

D'un point de vue documentaire, l'objectif fondamental des lignes suivantes est de donner quelques fragments textuels relevés dans les sources arabes

154 Voir A. Kilito, 2008 : 77–93.

155 Sur ces aspects, voir M. Meouak, 2011a : 275–280 ; Y. Benhima, 2011 : 326–328.

médiévales du Maghreb concernant les variantes linguistiques régionales du berbère et de replacer les notices dans une perspective historique. Si, comme nous l'avons vu dans les chapitres antérieurs, il est possible de compter sur quelques études et incursions dans le domaine consacré à la mise au jour de certaines variétés de la langue berbère d'époque prémoderne, c'est-à-dire jusqu'au 9e/xve siècle, pour quelques régions spécifiques du Maghreb (Atlas, Djerba, *ǧabal* Nafūsa, Souss, Touat), il va sans dire que le travail qui reste à faire est gigantesque et ardu[156]. De nombreux travaux ont été réalisés sur la période concernant la fin du Moyen Âge, et à partir d'une documentation particulière notamment celle consacrée à la poésie, au droit coutumier et aux histoires locales et régionales couvrant des zones géographiques concrètes (Kabylie, Aurès, Sahara central, Maghreb occidental, sud de la Tunisie, Tripolitaine, Cyrénaïque)[157].

Dans les recherches consacrées à la langue berbère et ses variantes telles qu'elles sont exposées dans les sources arabes du Moyen Âge, nous devons reconnaître les réelles difficultés résultant d'une telle approche qui nous obligent à poser de manière constante la question de l'objectif des écrivains et de la fiabilité de leurs informations. Malgré ces problèmes inhérents à toute étude mise en marche sur l'existence d'une ou de plusieurs variétés langagières appartenant au domaine linguistique berbère, réitérons ici que notre objectif est bien de fournir d'abord la terminologie utilisée pour signaler les variantes régionales du berbère. Pour cela, nous évoquerons la question cruciale relative aux possibles nuances sémantiques existantes entre deux vocables précis : *lisān* versus *luġa* dans le cadre de la formation de variantes linguistiques berbères. L'une des questions consiste à comprendre dans quel cadre narratif les termes *lisān* et *luġa* sont employés. Pour ce faire, nous mentionnerons briève-

156 Sur ces thèmes, voir T. Lewicki, 1973 : 38–42 ; M. Meouak, 2006a : 329–330 ; H. de Felipe, 2008 : 19–21 ; M. Hassen, 2012a : 40–45 ; au sujet des variantes du berbère du Rif, de Djerba, du Gourara et du Touat, voir les observations anciennes mais toujours fécondes de R. Basset, 1883 : 284–289, 304–309 ; *idem*, 1887 : 4–35.

157 Voir quelques éléments dans le travail pionnier de L. Mezzine, 1987 : 15–25, basé sur la documentation exceptionnelle des *tiʿqqīdīn*, recueils de règles coutumières et de droit du Tafilalt notamment rédigés à l'époque moderne ; H. Basset, 2007 : 59–68. Pour une définition du genre *tiʿqqīdīn* dans l'oasis marocaine de Ġrīs, voir B.M. Qasṭānī, 2005 : 168–169. On citera quelques travaux tout en sachant que la bibliographie est abondante : J.-H. Henry, F. Balique, 1979 : 144–161, pour une bibliographie, peut-être ancienne mais encore utile, sur la doctrine coloniale et le droit musulman algérien ; J. Berque, 1950 : 357–361, sur un glossaire notarial arabo-chleuh du Deren daté de 1177/1764, intitulé *al-Maǧmūʿ al-lāʾiq ʿalā muškil al-waṯāʾiq*, et contenant des explications des lexiques arabe et tašalḥīt relatifs au domaine rural.

ment les possibilités offertes par les ouvrages rédigés notamment par des auteurs comme al-Buġṭūrī, al-Darǧīnī et al-Šammāḫī. Ces écrivains ont consigné des données substantielles sur la langue berbère et ses variantes régionales appartenant à des contextes géo-historiques d'élaboration précis. Dans ce même chapitre, nous examinerons le mot-pôle *al-barbariyya* comme vocable employé pour signifier la langue berbère avec les termes *luġa*, *lisān* et *kalām*. Il sera question notamment de cerner, si possible, les cadres narratifs d'usage des vocables mentionnés. En d'autres termes, on se demandera si ces trois mots n'introduisent pas des séquences d'informations précises comme des faits littéraires, des narrations historiques, des informations biographiques, des observations linguistiques, des renseignements géographiques, voire même des légendes.

3.4.1 Al-barbariyya*, micro-archéologie d'un mot*

Il ne fait aucun doute que l'adjectif *al-barbariyya*, transformé en un substantif, constitue un véritable mot-pôle équivalent sémantique de la « langue berbère ». Si l'on prend la peine de dépouiller l'ensemble des textes disponibles, notamment ibadites, on relèvera un volume d'occurrences relativement élevé qui permettrait d'élaborer quelques idées sur les conditions d'usage de la *barbariyya*, les champs culturels d'utilisation, sa continuité dans le temps et les ruptures chronologiques qu'il serait possible, ou non, d'observer. Avertissons immédiatement le lecteur que nous n'avons pas pris en considération les mentions simples d'*al-barbariyya* qui sont nombreuses[158]. Pour confirmer l'importance du terme comme base de désignation de la langue berbère, il suffit de rappeler la traduction, peut-être l'adaptation, du titre de l'ouvrage d'Abū Ġānim Bišr b. Ġānim al-Ḫurāsānī. Celui-ci, intitulé *Kitāb al-barbariyya*, a été composé à une époque ancienne mais encore imprécise selon les travaux récents de O. Ould-Braham et V. Brugnatelli. À tout ce qui vient d'être proposé, il ne faudrait pas oublier de prendre en compte, une fois de plus, la question historiographique relative aux textes dans lesquels des individus, issus de cultures dites « dominantes », nomment des peuples selon leurs critères et leurs préjugés. Nous rappelerons ici que les appellations *al-barbariyya*, *al-barbarī*, *al-Barbar* sont autant de désignations qui pourraient sans doute entrer dans le corpus des hétéronymes, ces noms construits à partir d'un même tronc morphologique et donnés parfois par des individus extérieurs au propre domaine berbère.

158 À titre indicatif, signalons la référence d'Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985 : 195, qui évoque l'ethno-toponyme *al-Barbariyya* localisé en Égypte et faisant sans doute allusion à une zone peuplée par des tribus berbères et berbérophones.

En concordance avec les remarques antécédentes, nous pouvons préciser que les expressions construites sur la base du mot *al-barbariyya* et relevées dans les textes sont les suivantes : *lisān al-barbariyya*, *kalām bi-l-barbariyya* et *al-luġa al-barbariyya*. Ces locutions offrent l'opportunité de mesurer, jusqu'à un certain point, le degré d'appréhension qu'avaient les savants ibadites de la langue berbère et les modalités d'emploi de celle-ci. Il va sans dire que notre approche doit être posée avec précaution car finalement on ne sait pour ainsi dire que peu de choses des véritables motifs qui poussèrent tel écrivain ou tel auteur à écrire plus en moins en berbère. En plus, nous savons que les termes soumis à l'étude tels que *lisān* (en tant qu'organe, langue comme véhicule de transmission), *luġa* (langue/langage/idiome/dialecte ?) et *kalām* (discours/langage/parole) possèdent des contenus sémantiques qu'il est absolument nécessaire de nuancer selon les situations, les lieux et les époques. Voyons donc trois exemples qui aideront, espérons-le, à mieux comprendre les enjeux du problème posé dans les lignes précédentes à travers l'usage du terme *barbariyya* comme marqueur de la langue berbère.

L'auteur des *Siyar al-mašā'iḫ* signale une information relative à la tombe d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Bakr en relation avec le nom berbère d'un arbuste appelé *al-ʿunẓuwān* qui aurait été déposé sur celle-ci : « ‹ J'ai mis comme signal (*ʿalāma*) un arbuste qui s'appelle le *ʿunẓuwān*, et en langue berbère (*bi-l-barbariyya*) c'est *tāʿqāiya* › »[159]. Sur cet arbuste, précisons qu'il s'agit d'une espèce de la famille des Chénopodiacées, ayant des branches raides et des tiges glabres, avec des feuilles blanchâtres et des fleurs verdâtres. Il pousse sur des sols salés et il contient du sel alcalin, utilisé pour la soude[160].

Un autre fait captivant a été relevé dans l'œuvre d'Ibn Sallām al-Ibāḍī. En effet, cet écrivain explique les noms berbères *tāsaddīt* et *asadī īz* par rapport aux termes arabes *ribqa*, son pluriel *ribaq* et *ribk*. Le point de départ de cette histoire est un dire du Prophète de l'Islam qui permet ainsi à l'auteur ibadite de bâtir sa narration de la manière suivante :

> Il nous est parvenu que le Prophète, que la paix soit sur lui, a dit : « celui qui sort de la communauté est comme l'empan, c'est comme s'il enlevait le nœud de l'islam de son cou » ; et le nœud se dit *tāsaddīt* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), et les nœuds, c'est {comme} la corde avec laquelle

159 *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 581.

160 Sur l'arbuste dit *ʿunẓuwān*, voir les données transmises par Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 2004 : nº 1661, 169, nº 3366, 393, nº 3423, 396.

> on lie les chevreaux qui se dit *asadī īz* en langue berbère (*bi-l-barbariyya*), et le *ribk* est la corde avec laquelle on lie les moutons laitiers[161].

Enfin, on signalera le troisième et dernier exemple, à la fois instructif et éloquent, qui appartient selon nous au registre des sagesses en relation avec la mort, voire l'au-delà. En effet, dans une histoire transmise par une femme savante qui s'appelait Mikkiyya al-Badriyya al-Wārǧalāniyya et qui aurait fait partie de la onzième *ṭabaqa* (500/1106–550/1155), nous apprenons comment on disait « mort » et « tombe » en langue berbère. Voici l'histoire telle qu'elle a été diffusée :

> D'après le *šayḫ* Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Fattūḥ, d'après Mikkiyya qui a dit : le sens de la « mort » en langue berbère (*innamā maʿnā l-mawt bi-l-barbariyya*) est *tammattānat* ; huit jours {après} et on oublie ; et le sens de la « tombe » en langue berbère (*wa-maʿnā l-qabr bi-l-barbariyya*) est *anil* ; demain, nous nous acheminerons vers elle[162].

3.4.2 *Échantillons textuels basés sur le mot-pôle* al-barbariyya

3.4.2.1 *lisān al-barbariyya*

Dans le domaine des sciences coraniques et de la transmission des connaissances religieuses, al-Darǧīnī a relevé une notice mettant en jeu une scène vivante dans laquelle des savants se réunirent pour débattre d'un sujet qui contient, une fois encore, la question de traduire en berbère ce qui est exprimé en arabe. Voyons l'extrait tel qu'il est reproduit par l'auteur ibadite : « J'étais en train de traduire dans la langue des berbérophones ce que lisait le lecteur (*qultu wa-kuntu ufassiru bi-lisān al-barbariyya mā yaqraʾuhu al-qāriʾ*) »[163]. Un autre exemple est signalé dans le dictionnaire historico-biographique du même al-Darǧīnī au sujet du *šayḫ* et poète Sulaymān b. ʿAlī. On y apprend qu'il avait composé de la poésie en langue berbère : « Il avait un poème d'exhorta-

---

161 Ibn Sallām al-Ibāḍī, 1986 : 79. Sur la *ribqa*, lire les explications fournies par M. Beaussier, 2006 : 381, « *ribqa*, pl. *arbāg*. s.f. Collier pour les moutons et chèvres [...] en sparte. Collier de cheval » ; A. Lentin, 2006 : 95, « *ribga*, s.f. – pl. *ribāg* et *ribāgāt*. Nœud coulant » ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 290, « *esəddi*, *isăddan*, corde à colliers couplés (pour attacher en rang plusieurs agneaux/chevreaux/veaux) » dans le dialecte touareg de l'Aïr, ainsi que les éléments recueillis par R. Christiansen-Bolli, 2012 : 73–74, sur divers types de corde (*tasədit*, pl. *təsəday*) employés chez les nomades touaregs Idaksahak.

162 *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 64. Voir R. Basset, 1893 : 94, 236 ; *idem*, 1895 : 112, 157, *anīl* (pl. *īnīlan*) « tombeau », dans le Mzab et dans le Ouarsenis (Algérie).

163 Al-Darǧīnī, 1974, II : 416, ainsi qu'une version différente dans al-Šammāḫī, 1995 : 386–387.

tion dans la langue des berbérophones (*wa-lahu qaṣīda waʿẓiyya bi-lisān al-barbariyya*) »[164]. Dans les deux échantillons précedents, nous avons choisi délibérement de translater la formule *lisān al-barbariyya* par « langue des berbérophones » afin de mieux circonscrire, croyons-nous, le contexte linguistique d'usage même si cela implique des lourdeurs stylistiques.

3.4.2.2 *kalām bi-l-barbariyya*

Si l'on en croit l'historien-biographe al-Buġṭūrī, l'expression *kalām bi-l-barbariyya*, qui selon nous serait l'équivalent de « discours en langue berbère », était bien employée dans la région du *ǧabal* Nafūsa. On relève au moins trois cas qui ont été puisés successivement dans les notices consacrées au *šayḫ* Abū ʿĀmir, à Umm Aylā Ġayā et à Abū Zayd al-Tamazġūrtī[165]. Outre les données fournies par al-Buġṭūrī, il y a al-Šammāḫī, écrivain ibadite tardif, qui a noté la même expression dans la biographie dédiée à Abū Muḥammad al-Qanṭrārī, savant qui aurait vécu la plus grande partie de sa vie dans le *ǧabal* Nafūsa. Il y est question d'une histoire relative à un sermon clâmé en berbère : « Il les maudit ainsi que leur fierté dans un discours en langue berbère (*wa-daʿā ʿalayhim ʿalā taǧabburihim bi-kalām bi-l-barbariyya*) »[166]. Un peu plus loin, dans le même répertoire historique, nous relevons un récit concernant une femme berbère, Zaydiyya bt. ʿAbd Allāh, probablement fameuse dans les cercles cultivés, et qui avait conservé des historiettes et des anecdotes en langue berbère : « Et elle leur rappela le jour du Jugement dernier, de la résurrection, de la tombe et de la mort par un discours {prononcé} en langue berbère (*bi-kalām bi-l-barbariyya*), en rythme et en douceur »[167].

3.4.2.3 *al-luġa al-barbariyya*

Grâce à l'œuvre de l'écrivain al-Buġṭūrī, nous trouvons deux occurrences de la formule *al-luġa al-barbariyya* conservées dans les biographies dédiées aux savants Abū Sulaymān al-Tabarsatī et Abū Isḥāq. Précisons que dans le deuxième cas, nous nous trouvons probablement en présence d'une situation de dialogue où les locuteurs ne parlent pas la même langue, ou dialecte ? Cette supposition est faite dans la mesure où l'écrivain ibadite dit expressément qu'Abū Isḥāq répondit à ses interlocuteurs en deux temps dans la langue berbère : « Ils

---

164 Al-Darǧīnī, 1974, II : 519.

165 Al-Buġṭūrī, 2009 : 38, 41, 84.

166 Al-Šammāḫī, 1995 : 189–190.

167 Al-Šammāḫī, 1995 : 269. Pour de plus amples détails sur cette notice, voir plus haut le chapitre « 3.2. Vestiges de la langue berbère dans les ouvrages ibadites du Maghreb médiéval ».

sont partis (*īkūrīran*) » puis « Ce n'est pas pour nous/à nous ? (*īš.t an.ġ*) ». En plus, on peut penser que la réponse fut vraisemblablement élaborée dans une variante linguistique du berbère oriental[168]. Dans un autre passage ayant comme principaux protagonistes Maʿtūqa/Tuǧīna, femme pieuse et honnête, et Abū l-Ḫayr al-Zuwāġī, on relève une phrase en berbère où il est question de petit lait d'une part et d'eau servant aux ablutions d'autre part. Voici l'histoire telle qu'elle a été transmise par al-Buġṭūrī et les *Siyar al-mašā'iḫ* respectivement[169] : *tǧīd ay war ǧint*[170] *titrātan*[171] *Tuǧīnat, aswīġ aṣūl aġ as w amān ; tǧīẓ u war tǧītan*[172] *tītznīn ay Tuġīnat aswīġ aġ nassirad as w āmān*[173]. La traduction de la version compilée dans les sources ibadites et transcrite par T. Lewicki, puis reprise et analysée par O. Ould-Braham, est la suivante : « Tu as fait ce que ne feraient pas des filles nobles, Tuǧīna ! J'ai bu du lait et je me suis lavé avec de l'eau »[174]. Le lecteur aura observé que les deux fragments ne sont pas tout à fait similaires. Il est indéniable que cet exemple sert une fois de plus comme une illustration probante de la difficulté qu'il y a de rétablir les lectures des passages en berbère, de garantir le découpage précis des mots, d'effectuer les traductions correctes et d'élaborer les interprétations pertinentes[175].

168 Al-Buġṭūrī, 2009 : 83, ايكوريرن et ايشت انغ ; dans la note 325, l'éditeur fournit la traduction arabe des termes berbères précisant qu'il s'agit de la *lahǧat Zuwāra* et ajoute pour le deuxième segment : *šā an.ġ*, soit *laysat lanā* en arabe. Sur les parlers berbères orientaux, voir quelques éléments dans L. Serra, 1979 : 23 et ss.

169 Al-Buġṭūrī, 2009 : 127 (dans la note 485, l'éditeur donne une traduction arabe de la phrase) et *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 642 ; O. Ould-Braham, 1987 : 118–119, avec une proposition de segmentation, lecture et traduction du fragment.

170 Si on s'appuie sur les lectures et corrections de O. Ould-Braham, il faudrait lire le mot *tǧīnt* et non *ǧint*.

171 Il s'agit sans doute d'une erreur de lecture pour *tītznīn*, « les filles ».

172 D'après O. Ould-Braham, on devrait lire *tǧīnt* au lieu de *tǧītan*.

173 Dans la note 2 des *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 642, l'éditeur signale des lectures différentes des termes *u war tǧītan* relevées dans d'autres manuscrits : *a wan tǧīna/ay war tǧīnat/a wār tǧīna*.

174 Voir T. Lewicki, 1934 : 292 ; O. Ould-Braham, 1987 : 119.

175 En guise d'informations complémentaires, voir les détails fournis par le chroniqueur Ibn Abī Zarʿ, 1972 : 15, 19, sur l'expression *al-luġa al-barbariyya* citée en corrélation avec le milieu des Zanāta.

3.5 *Al-lisān al-barbarī/al-luġa al-barbariyya* : langue *versus* dialectes dans la littérature ibadite ?

3.5.1 *Observations générales sur les notions de* lisān *et* luġa

Les textes ibadites constituent sans l'ombre d'un doute une documentation cruciale pour l'étude de la langue berbère et ses variantes géographiques. Il semble que c'est à partir de la fondation de la ville de Tāhart que commença l'islamisation des Berbères convertis à la doctrine ibadite[176]. Outre ce processus religieux, notons que le mécanisme de conversion des Berbères suscita une certaine arabisation liée au fait que ces derniers devaient connaître à la perfection le texte coranique. En plus de cette donnée fondamentale, rappelons qu'à Tāhart, on utilisait une variante concrète de la langue berbère, probablement la zanātiyya. Cela dit, le fait que les souverains rustumides Aflaḥ et Abū Ḥātim Yūsuf devaient recourir à un interprète pour cette langue, répondant au nom d'Abū Sahl al-Nafūsī al-Fārisī, indique qu'ils ne la comprenaient peut-être pas aussi bien qu'on pourrait le supposer. De fait, on peut se demander, tel que nous l'avons fait pour l'émir almoravide Yūsuf b. Tāšufīn, si les Rustumides de Tāhart étaient suffisamment compétents dans la langue du Coran et ainsi se poser la question de savoir si le recours à des traducteurs ne se faisait pas également afin de pallier certaines difficultés en langue arabe ? Cette hypothèse, fragile et succinctement présentée, devra être étayée par des recherches ultérieures et en vertu des informations textuelles disponibles, afin notamment de mesurer si possible le degré d'aptitude linguistique que les souverains rustumides avaient tant en arabe qu'en berbère. Cela étant, il est probable que l'adoption du nouveau *maḏhab* par plusieurs communautés berbères à travers le Maghreb contribua au développement d'une production de textes en langue berbère et transcrits en graphie arabe[177].

Les textes religieux rédigés en berbère ont d'abord eu pour but de diffuser le dogme musulman parmi des populations souvent tenues à l'écart de l'arabisation linguistique. Dans ce sens, on soulignera le fait qu'on a retrouvé à Djerba et au *ǧabal* Nafūsa plusieurs poèmes en berbère qui avaient pour objectif d'expliquer les principes de base de l'ibadisme et qui fonctionnèrent comme de véritables bréviaires religieux de la doctrine. On peut penser que ces textes

176 Sur l'histoire de Tāhart à l'époque rustumide, voir un nouvel éclairage basé sur une critique fine des sources arabes dans C. Aillet, 2011 : 49–74.

177 A. Amara, 2005 : 369, signale le fait qu'Abū Sahl al-Nafūsī al-Fārisī avait été le dernier interprète des Rustumides de Tāhart ; V. Prevost, 2011 : 65–67.

étaient transcrits et récités dans une langue commune, une sorte de *koiné*, comprise par l'immense majorité des Berbères du Maghreb oriental[178].

L'une des premières expressions documentées dans les sources ibadites dépouillées est *al-lisān al-barbarī* pour laquelle on a relevé cinq occurrences dans le dictionnaire historico-biographique d'al-Darǧīnī[179]. Ces indices sont contenus dans les notices relatives aux savants Mahdī al-Nafūsī al-Wīġwī, Abū ʿAmr al-Numaylī, Abū Makdūl Maṭkū Dāsan al-Zanzafī, Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī al-Tinawātī al-Wārǧalānī et Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ḫalfūn. En outre, précisons que dans l'une des ces informations, il est question de l'éternelle discussion posée autour de la traduction du mot Yakuš, nom de « Dieu », voire même de son existence dans le domaine ibadite[180].

Outre l'expression *al-lisān al-barbarī*, on trouve une formule prompte à signifier l'usage de la langue berbère, ou d'un des ses dialectes, en contexte ibadite. Il s'agit du vocable *luġa* construit avec d'autres qualificatifs. Donnons le détail de ces variantes telles qu'elles apparaissent dans l'historiographie ibadite. Comme on pouvait l'imaginer, c'est al-Darǧīnī qui offre, à notre avis, les données les plus significatives comme l'expression renvoyant à la variante linguistique nafūsienne dans la biographie d'Abū ʿUṯmān/Bāṯmān al-Mazātī al-Dagmī : *fa-kāna ismuhu mašhūr^an^ bi-l-luġa al-nafūsiyya*[181] ; *luġat al-Barbar* dans la notice consacrée à Abū Sahl al-Nafūsī al-Fārisī, fameux savant et poète qui avait eu le privilège de participer à la composition, dans une variété du berbère oriental, d'une histoire de la communauté ibadite en douze volumes[182] ; *luġat al-Ṣanhāǧa* dans la biographie d'Abū l-Ḫaṭṭāb ʿAbd al-Salām b. Manṭūr/Manṣūr b. Abī Wazǧūn al-Mazātī narrant, entre autres faits, la curieuse histoire d'agneaux achetés au marché[183]. Dans le cas de la troisième expres-

178 À propos de la langue berbère des Ibadites médiévaux, il existe les travaux pionniers d'A. de Calassanti Motylinski et de T. Lewicki auxquels il faudra rajouter ceux publiés par O. Ould-Braham et V. Brugnatelli. Sur les principales sources ibadites, voir l'article de T. Lewicki, 1988 : 31–34.

179 Al-Darǧīnī, 1974, II : 314, 365, 420, 489, 496.

180 Pour de plus amples informations sur cette question, signalons qu'al-Wisyānī, 2009, I : 375, cite la famille des *banū* Yakušan (يكشن) et al-Darǧīnī, 1974, II : 498, livre le nom d'un certain Abū Raḥma al-Yakušī (اليكشي).

181 Al-Darǧīnī, 1974, II : 308.

182 Al-Darǧīnī, 1974, II : 352 ; les mêmes faits sont compilés par al-Šammāḫī, 1995 : 234. Sur ce *dīwān al-ʿazzāba* qui aurait été composé par sept savants, voir l'étude de V. Prevost, 2012c : 35–37, 42–45.

183 Cette histoire est consignée dans al-Wisyānī, 1985 : 27 ; al-Darǧīnī, 1974, II : 408 ; al-Šammāḫī, 1995 : 379–380. Voir plus haut le chapitre « 3.3.2. Un *best-seller* de la littérature ibadite ? L'histoire d'Abū l-Ḫaṭṭāb ʿAbd al-Salām b. Manṣūr b. Abī Wazǧūn al-Mazātī et des agneaux ».

sion, il nous semble plausible de traduire par « dialecte des Ṣanhāǧa » dans la mesure où le terme escortant le mot-pôle *luġa* fait office d'adjectif précisant bien que l'idiome employé est l'une des multiples variantes du pan-berbère. Mais alors que dire des deux cas antérieurs où le terme *luġa* est usité ? Reconnaissons ici notre difficulté à offrir une meilleure interprétation des faits. Nous pensons que le problème est loin d'être résolu car tant que nous n'aurons pas à notre disposition de plus amples détails sur ces thèmes, nous devrons nous contenter de l'exposition modeste des données, tout en invitant les linguistes-berbérisants à entrer en action.

Ensuite, nous avons mis au jour deux exemples de la formule *luġat al-Barbar* qui est citée dans l'ouvrage d'al-Šammāḫī au cours des biographies d'Abū ʿUbayda ʿAbd al-Ḥamīd al-Ǧannawunī et Abū Ḥassān b. Abī ʿĀmir (*wa-huwa šiʿr lahu wuzina bi-luġat al-Barbar*)[184]. Précisons que selon une tradition transmise, et déjà signalée plus haut, le premier personnage mentionné aurait été capable de maîtriser trois langues, à savoir l'arabe, le berbère et la langue soudanienne du Kanem[185]. Ici, les choses sont malheureusement plus vagues car nous croyons que le mot *Barbar* réflète l'idée générale d'une entité humaine, sociale et culturelle, sans qu'il soit permis de savoir à quelle branche linguistique il est fait référence. Cela dit, le contexte de l'histoire indique que l'on se trouve en plein *ǧabal* Nafūsa, et ce fait militerait alors en faveur d'une équivalence de l'expression *luġat al-Barbar* avec les variantes du berbère oriental, notamment zénète[186].

3.5.2 *Désignations des concepts de « famille » et de « clan » : autour des particules berbères* **ī, īd, idā, īdā, idū, idaw, kal** ***et*** **kīl**

Dans les lignes suivantes, il ne sera pas question de reprendre le dossier épais et complexe des concepts de la famille, étroite ou large, dans le domaine berbère mais plutôt de voir, à partir de quelques exemples, les éléments fournis sur ce point par les sources médiévales. Pour ce faire, nous avons convoqué deux types de textes issus de milieux différents tant dans le temps que dans l'espace. Le premier groupe textuel a été élaboré au sein de l'ibadisme et il met en relief une particule berbère pouvant désigner un aspect de la notion de filiation : *ī* = « celui ». Les exemples qui nous semblent intéressants pour qui s'occupe de linguistique historique sont les suivants : Īʿabbāsan, nom de lieu situé dans la région de Tīn wāl (Oued Righ algérien) et que l'écrivain al-Wisyānī situe comme un élément topographique (*qaṣr al-ḥaǧǧāmīn fī Īʿabbāsan*)[187] ;

184 Al-Šammāḫī, 1995 : 94, 242.

185 Sur cette question, voir quelques observations dans M. Meouak, 2012 : 95–96.

186 Pour une classification de base du berbère oriental, voir V. Brugnatelli, 2014 : 128–132.

187 Al-Wisyānī, 2009, I : 422.

Īfāṭmān, nom d'une localité du *ǧabal* Nafūsa que les auteurs ibadites ont désigné sous les formes de *qarya* (« village ») et de *manzil* (« lieu-dit »)[188].

Une fois les données du problème exposées, nous pouvons proposer une hypothétique restitution de la particule en *ī* + *n* = « un de », qui aurait un féminin en *tī* + *n* = « une de ». Par extension, l'expression pourrait revêtir les sens d'*ayt* et d'*ibn*, voire de *banū* car nous avons la marque du pluriel avec *an/ān*. Dès lors, tout cela pourrait correspondre, sans doute, à la notion large de « clan » et nous serions en mesure de traduire les noms de lieux Īʿabbāsan ou « ceux de ʿAbbās »/« lieu de ʿAbbās » et Īfāṭmān ou « ceux de Fāṭim(a) »/« lieu de Fāṭim(a) »[189]. Enfin, disons que même si notre proposition antérieure demeure fragile et nécessiterait davantage de garanties comme l'apport de textes complémentaires, nous estimons que celle-ci permet malgré tout de mettre au jour des informations utiles pour tenter la reconstruction d'un point fondamental de la langue berbère au Moyen Âge, à savoir la terminologie relative au système de filiation familiale.

En étroite liaison avec les renseignements qui viennent d'être livrés, nous voudrions nous arrêter sur un autre terme susceptible de manifester l'idée de « famille » et de « clan » afin de montrer que la documentation originale est prompte à offrir des matériaux capables d'aider l'historien à mesurer la variété et la qualité des formules employées par le berbère pour exprimer des liens de parenté précis. Ces informations donnent l'opportunité de voir les usages variés de tel ou tel mot pour ensuite suggérer des comparaisons avec les divers éléments issus de textes si différents mais appartenant à un milieu culturel relativement homogène. Le vocable en question est *idā* (*idaw*) et ses dérivés *īdā* (*idaw*) et *idū* (*idaw*) qui ont été relevés à plusieurs reprises dans un récit non ibadite, tardif et composé par le *ṭālib* Sīdī Brāhīm u-Māssat (première moitié du 13e/XIXe siècle) de la région de Māssa (sud de l'actuel Maroc). Voici les quelques échantillons exhumés qui, précisons-le, peuvent être parfois considérés comme de véritables ethno-toponymes : *idā/idaw* Ltīt, *īdā/idaw* Bāʿqīl,

188 Ibn Sallām al-Ibāḍī, 1986 : 126 (*manzil yuqālu lahu Ifāṭmān*) ; *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 536, 546, 673 ; al-Buġṭūrī, 2009 : 80 et 81 (Abū l-Muhāṣir al-Ifaṭmānī), 94, 115 et 116 (*Īfāṭmān* et *ahl Īfāṭmān*), 112 (*ahl Afāṭmān*) 115 (*Īfāṭmān*) ; al-Šammāḫī, 1995 : 48 (*manzil yuqālu lahu Īfāṭmān*). Voir H.R. Idris, 1962, II : 466 ; U. Rebstock, 1983 : 33. Nos remerciements à El Ouafi Nouhi (Institut royal de la culture amazighe, Rabat) qui a eu l'amabilité de discuter avec nous les données exposées dans ce paragraphe au cours d'une conversation maintenue à Madrid, le 26 juin 2013.

189 Sur le pluriel en berbère, voir par exemple M. Kossmann, 2013b : 29–40, au sujet des diverses modalités de sa formation dans la région de Ghadamès (*-ăn*, *-én*, *-aw*, *-ay*, *-o*, etc.).

idā/idaw Ggār Samūkt, *idā/idaw* Balāl, *idā/idaw* Samlāl, *idū/idaw* Mmīḥiyā et *idū/idaw* Gīlāl[190].

Le préfixe du pluriel *idaw* est, semble-t-il, relativement fréquent dans l'ethnonymie berbère du Maghreb occidental, notamment dans les régions où l'on parle le tašalḥīt. Le radical *idaw* sert donc, comme *ayt*, à construire les noms de groupes en berbère. Dans les ethnonymes du Maghreb occidental, on aurait la séquence *aw/w fulān* (« fils de *fulān* ») qui doit être segmentée en *idaw fulān* - pl. + « fils de *fulān* ». Ainsi par exemple, et si l'on comprend bien l'explication proposée par S. Chaker au sujet de ladite particule, la formule *idaw* Samlāl serait le pluriel de *u*-Samlāl (« fils de Semlal » = « homme originaire des Idaw-Semlal »)[191].

À la lisière méridionale du monde berbère maghrébin, il serait intéressant de signaler que déjà dans la seconde moitié du 4e/Xe siècle, le géographe oriental Ibn Ḥawqal avait consigné les noms de quelques tribus (*qabāʾil*) touarègues implantées dans la région de Tādimakka. Ces formations tribales apparaissent accompagnées des étiquettes pré-nominales *kīl* et *kal*, « ceux de », « les gens de » correspondant au vocable *kĕl*, et dont l'usage est amplement notifié dans l'onomastique touarègue[192]. Nous retrouvons ainsi les groupements suivants : *kal* Mātah, *kīl* Tamūtī, *kīl* Makzān, *kīl* Furūk, *kal* Sāndat et *kīl* Dafar[193]. Selon notre auteur, il semblerait que ces lignages étaient apparentés aux *banū* Tānimāk (*mulūk Tādimakka*) et descendaient de Ḥām du côté de leur aïeule maternelle. À l'issue de l'exposition des faits, que pouvons-nous tirer des renseignements fournis par Ibn Ḥawqal ? D'une manière générale, nous dirons que ce qui frappe l'historien, c'est surtout la relative variété du vocabulaire employé pour matérialiser les notions de « tribu » et de « famille ». L'écrivain mis à profit utilise tour à tour les vocables *qabāʾil*, *banū*, *kal* et *kīl*, ou alors ne cite

---

190 Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004 : 38, 48, 88, 90, 92, 94 (texte berbère)/18, 22–23, 37, 39, 40 (traduction). On rappelera ici qu'un ouvrage d'époque almohade tel que le *Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, 1928 : 43/65, donne quelques noms de tribus construits avec le terme *īdā*, comme *īdā ū-Maḥmūd* et *īdā ū-Laggūn*.

191 Sur la particule *ida*, voir *EB*, sub voce, XXIV, 2001 : 3619–3620 (S. Chaker) ; C. Taine-Cheikh, 2002 : 448, sur la notion de « fils de […] descendant de » en zénaga ; H. Stroomer, 2003 : nº 106, 106/107, relève l'expression *tamazirt n ida u Smlal* ou « La région de la tribu des Semlal », dans un récit intitulé *Sidi Ḥmad u Musa*.

192 Sur le terme ethnonymique *kĕl*, connu exclusivement dans le domaine touareg, voir *EB*, sub voce, XXVII, 2005 : 4146–4147 (S. Chaker) ; M. Alahyane, 1995 : 157–158, sur les notions de « descendance » et « parenté » dans l'Anti Atlas et avec quelques observations sur le domaine touareg.

193 Ibn Ḥawqal, 1938 : 105. Ces noms de tribus avaient déjà fait l'objet d'observations de la part de T. Lewicki, 1959 : 129–130.

les groupes que par l'ethnonyme[194]. Il semble donc parfaitement admis que la nomenclature des termes variait d'un auteur à un autre, d'une époque à une autre et d'une région à une autre.

Pour clore ce dossier dédié aux concepts de « famille » et de « clan », nous croyons qu'il serait utile de mentionner une occurrence de la particule *īd* (« fils de »), marquant bien l'idée d'appartenance à une famille. Celle-ci se trouve dans la chronique tardive d'Ibn al-Muḫtār (11e/XVIIe siècle) et elle concerne un personnage appelé *wuld* Wāda Muḥammad *īd* al-Muḫtār, rapporteur d'un fait concernant un cadi qui avait été emprisonné puis tué par des soldats venus du Maghreb, vers les années 1000/1590–1004/1595[195]. Si cette dernière modalité onomastique berbère est relativement bien présente dans les sources, on ajoutera un autre terme relatif au domaine de la parenté ayant la valeur, selon les circonstances, de « fils », « enfant » et « frère(s) » et issu du domaine touareg, à savoir la particule *ag*. Par exemple, ce mot est souvent utilisé dans la chronique d'époque moderne intitulée *Tārīḫ al-Sūdān* du savant ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Saʿdī (*circa* 1066/1655–1656)[196].

3.5.3 *La langue berbère sans signalement ou comment signifier un contexte linguistique*

Nous savons que les débats relatifs à l'existence ou non de dialectes berbères face à une langue pan-berbère n'ont cessé depuis plusieurs années et ont

194 Sur le substantif touareg *kĕl*, voir A. de Calassanti de Motylinski, 1908 : 230, « Peuple. (Accompagné du nom propre dont il s'agit) *Kel* (inv.) (m.) [...] ‹ peuple de › » ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 149, « *kel*, *kəl* [...] sert de pl. de *ăw*, gens de » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; K.-G. Prasse, 2003 : 531, « *kel* gens de » dans le touareg de Djanet.

195 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 174/306 ; al-Saʿdī, 1964 : 66/107 (*idā*), 39/64, 69/113 (*ayda*). Voir également le paragraphe « 4.6.2. Inscription datée de 614/1217 » de la quatrième partie du livre où nous donnons la particule songhay *iḏī* (*ije*, *ize*), « fils de ».

196 Al-Saʿdī, 1964 : 28/47, 29/48, 30/50, 33/55, 63/101, 65/107. À propos des sens et des fonctions onomastiques de la particule *ag*, voir *EB*, sub voce, II, 1985 : 228 (S. Chaker) ; sur l'auteur de la chronique *Tārīḫ al-Sūdān*, voir J.O. Hunwick, 2003 : XXVI, XXVIII, XXIX, XXXII, XXXV, XLIV, LI, LIV, LVI, LXII, LXIV ; J. Boulègue, 2004 : 99–107, sur la structure et le contenu de l'ouvrage d'al-Saʿdī. À partir d'une inscription gravée en tifinagh, A. Hanoteau, 1906 : 380, a relevé le nom touareg *Ag mama* avec les sens de « fils de mama », voire « fils de la mère » ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 166, sur les valeurs du terme *ag* dans le touareg de l'Ahaggar ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 53, 122, *aytma*, « fils de ma mère » en touareg ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 75, « *ăg*, *ăyt* [...] *ăgg*, *wələt*/*ăššet*/*šet*, fils, fille de ; *əg*/*ăyt* » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; K.-G. Prasse, 2003 : 531, « *ăgg* fils de » dans le touareg de Djanet et *ăǵǵ* dans la variante de Ghat.

parfois acquis un ton polémique. Il n'est pas question dans les lignes suivantes de reprendre le dossier dans sa totalité mais nous pouvons malgré tout formuler quelques observations historiques sur la question à partir d'un simple exemple[197]. S'il est probable que l'on puisse parler de variantes régionales ou géographico-tribales car les sources textuelles disponibles nous offrent quelques fois la possibilité de désigner les diverses formes de la langue berbère selon les régions et les milieux tribaux (Hintāta, Nafūsa, Zanāta, Ṣanhāǧa, Maṣmūda et autres noms), il y a des cas où les écrivains n'ont pas jugé nécessaire de désigner les variantes géo-linguistiques. Nous en voulons pour preuve le fragment relevé dans les *Siyar* de l'écrivain ibadite al-Wisyānī. Le passage en question concerne un toponyme localisé entre les sites de Ouargla et Andrār, et il est dit exactement : « Vas jusqu'à l'endroit appelé ‹ le genou égaré ›[198] Afūd ansṭūn, entre Ouargla et Andrār (*imḍi ilā mawḍiʿ yuqālu lahu al-rukba al-ḍālla Afūd ansṭūn, bayna Wārǧalān wa-Andrār*) »[199].

197 L'article « Dialecte » dans l'*EB*, sub voce, XV, 1995 : 2291–2295 (S. Chaker), résume parfaitement les enjeux du problème.

198 Selon R. Dozy, 1967, II : 10, l'expression *qawm ḍālla* peut avoir le sens de « nomades ». Sur la notion de *qawm* (« groupe ») dans le contexte rural maghrébin de la fin du Moyen Âge et à la lumière de recueils de *nawāzil*, voir les observations d'É. Voguet, 2014 : 324–325.

199 Al-Wisyānī, 2009, I : 431–432 et note 8, dans laquelle l'éditeur dit : *fūd bi-l-luġa al-mīzābiyya : al-rukba* et donne une autre lecture relevée dans un autre manuscrit : *lafūk anṣṭūm*. La traduction « le genou égaré » est métaphorique et le texte paraît renvoyer à une terre isolée, voire destinée au pacage des troupeaux ; al-Darǧīnī, 1974, I : 130, signale le toponyme *Afūdān yaṭlā/Afūd an yaṭlā* ?, localisé à une demie-journée de Bāġāy. Sur le genou (*afud*) et les divers sens qui lui sont attachés, voir *EB*, sub voce, II, 1985 : 222–224 (S. Chaker) d'un point de vue linguistique ; *idem*, sub voce, XX, 1998 : 3037–3039 (d'après P. Galand-Pernet) ; Général Faidherbe, 1877 : 74, *ofoud*, « genou » en zénaga du Sénégal ; R. Basset, 1885a : 168, *fūḏ* (pl. *īfāḏan*), « genou » chez les Beni Menacer (Cherchell-Miliana) ; *idem*, 1887 : 49, *īfāddan*, « genoux » dans le berbère du Gourara et du Touat ; *idem*, 1890 : 58, *fūd* « genou » à Sīwa ; *idem*, 1895 : 91, 141, *fūḏ* (pl. *īfāddan/īfāḏan*) et *fūḍ* (pl. *īfāḍan*) « genoux », dans le Ouarsenis (Algérie) ; A. Hanoteau, 1896 : 23, *afoud*, « genou » chez les Touaregs du Sahara central ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 124, « Genou. *Afoud*, pl. *ifadden* (m.) » dans l'Ahaggar ; É. Laoust, 1920 : 119, *afud, ifaddĕn*, « genou » dans quelques variantes berbères du Maroc atlassien ; M. Cohen, 1928 : 206–207, sur le terme *afūd* dit que « ce mot peut désigner une autre articulation, l'angle fait par une branche avec le tronc d'un arbre, une élévation de terrain. En dehors de cette signification, il semble qu'on ne trouve à relever que le sens de ‹ bataille, combat important › donné par de Foucauld […] s'agit-il de l'idée de force ? » ; É. Bernus, 1987 : 175, signale « *əfud* : genou ; figuré : pointement, extrémité d'un relief » chez les Touaregs du Niger et donne le toponyme Ti-n-Äfud, « celle du genou », forme de falaise ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 58, « *əfud/ifăddăn* (ə/-) m. genou | bataille » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaɣ et de l'Aïr ; V. Brugnatelli, 1998 : 53, *wafud/wafuz/afud* en tašalḥīt avec le sens de « genou ».

Dans le court passage proposé, on remarque qu'il n'y a pas de connecteurs comme *maʿnā* ou *tafsīr* entre le nom arabe du site et sa version berbère. Il semble donc tout à fait probable que l'auteur n'a pas considéré utile de préciser davantage, pensant que le lecteur serait capable de déduire que la formule arabe est bien suivie de son équivalent en langue berbère. En outre, on relèvera de nouveau le recours au genre du pléonasme, où l'expression arabe côtoie la locution berbère, afin sans doute d'assurer la compréhension du passage par les lecteurs.

3.5.4 *Phrases en berbère tirées de la* **Sīrat mašā'iḫ Nafūsa** *d'al-Buġṭūrī et du* **Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa**

Dans ce bref développement, nous souhaiterions offrir quelques phrases relevées dans deux textes ibadites relativement connus de la recherche mais peu étudiés. Si les études sur la langue berbère à travers la documentation ibadite médiévale doivent beaucoup aux travaux de T. Lewicki, O. Ould-Braham et à certaines publications de V. Brugnatelli[200], il est utile de préciser que de nouveaux textes permettent d'enrichir le corpus de renseignements sur le berbère, notamment dans sa variante zénète. Mais voyons immédiatement les huit phrases recueillies dans l'ouvrage d'al-Buġṭūrī que nous choisissons de fournir en graphie arabe afin d'offrir l'opportunité aux linguistes-berbérisants de rétablir scrupuleusement la segmentation des passages, la graphie, la vocalisation et la traduction des morceaux[201].

a – سوس ايمجلان ايان ولا الغمان ولا يولدان اسجنت تيوليوين
b – سبغ الحجاز اذا انكمرت يمان تش المروة ازج الدين و غريلا
c – اس آن ويدذ مقرن
d – نوشام تواسو غلغ فلام تنوزريرف تمزجدان تغيميتن عمد دجتي ان تميرين تينوزريرف تمزجدان و يتصلانين
e – أملن ابن يحيي او[202] يونس أي المال اشيغ ال شال دج تندر يكش[203] تمياطة وقيل نتتب انملطع فلاس

En étudiant les laryngales du protoberbère, K.-G. Prasse, 2011 : 92, 94, examine le mot *afud*, « genou », et ses possibles correspondances avec l'égypto-sémitique. Indiquons également que J.-C. le Quellec, 2011 : 187, signale un toponyme *I-n-Afud*, « le lieu du coude », dans le plateau du Mesāk (Sahara).

200 Sur ce point, voir la Bibliographie en fin d'ouvrage et dans laquelle le lecteur intéressé pourra se faire une idée des publications des chercheurs mentionnés.

201 Al-Buġṭūrī, 2009 : 116, 117, 120, 121, 127, 142, 151.

202 La particule *aw*/*ū* pourrait signifier « fils de ».

203 Il est possible de lire Yakuš, équivalent de « Dieu ».

f – اورجيغ[204] اضربيع اكنوغ اكغليغ ايميدان يصرين اجيد غف يكش[205] اصرتي
g – نطغورت اوفجنت توشين اي ارحيم باب انوا[206]
h – وراجن ايرنت تلعاوري يفرج ربي[207] وراجن اجبارن يابان ورايراادولن
ارساكل ادغ دشموس لابد غس يداسوان

Faisons un commentaire à propos de la phrase « b » compilée dans une version plus longue dans les *Siyar al-mašā'iḫ*, texte ibadite récemment édité[208]. Ce fragment avait été inclu dans les « Quelques textes inédits en vieux berbère » de T. Lewicki publiés en 1934. En effet, ce dernier avait isolé le syntagme de la source ibadite qui offre une ressemblance partielle avec le texte d'al-Buġṭūrī notamment dans sa première partie. Voici la lecture du passage proposée par l'orientaliste qui fut traduite plus de cinquante ans après par O. Ould-Braham :

> Nous sommes arrivés au Ḥiǧāz, lieu de communion des âmes ; est partie la bravoure, reste la religion {pour} celui qui croit [...] des vieilles veulent te traverser (*nīwāṭ alḥiǧāz anīmran yimān tāš almaruwwat yuzǧā aldīn ayū ġar yallā sawšak sawšak azmaǧlāz iyaryān ifārnīn amā tiyawlīda an ranat aǧamaṭnat fallāk*)[209].

On aura donc remarqué la similitude de « notre » fragment avec le premier segment du texte offert par T. Lewicki, c'est-à-dire d'*alḥiǧāz* jusqu'à *yallā*. En relation avec les éléments exposés, nous pensons qu'une question liminaire serait par exemple de se demander si les deux écrivains ibadites, compilateurs des phrases, n'avaient pas eu accès à une source de transmission identique de l'histoire. Ou bien, nous pourrions émettre l'hypothèse selon laquelle la phrase aurait connu des modifications morphologiques depuis sa version originale ancienne pour en arriver à une autre forme à l'époque d'al-Buġṭūrī (début du 7e/XIIIe siècle). Mais rien à l'heure actuelle ne nous autorise à formuler une réponse définitive car nous manquons d'informations additionnelles permettant de situer correctement le contexte géographique d'élaboration de la pièce textuelle ainsi que sa datation précise.

204 Le segment *ūr ǧīġ* pourrait être traduit par « Je n'ai pas attendu » ?
205 Il est possible de lire Yakuš, équivalent de « Dieu ».
206 Il s'agit probablement d'une variante du mot *anū/wūnū*, le « puits ».
207 Nous reconnaissons le segment *yufarriǧu Rabbī*, soit littéralement « Dieu soulage ».
208 *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 535.
209 T. Lewicki, 1934 : 286–287 ; traduction française du segment par O. Ould-Braham, 1987 : 101–102.

Pour ce qui concerne le *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, nous avons mis au jour cinq syntagmes de longueur inégale qui peuvent contribuer, jusqu'à un certain point, à une compréhension plus fine de la variante du berbère oriental. Ces fragments sont donnés en écriture arabe afin que le lecteur, spécialiste de linguistique berbère, puisse restituer, dans la mesure du possible, la correcte segmentation des éléments, la graphie, la vocalisation et la translation des passages[210].

a – بابتع ديراد
b – اطسغشك اش تملا ان يوش [211]
c – ير غواد يوش / ير غد يوش
d – اويسّن[212] اغريغ[213] داغري اغري / و سقرغ دي غراغر
e – و يغرا اغريغ / اغرير دي سفغر

3.6 Conclusion de la troisième partie

Au terme de cette partie qui prétendait d'abord mettre en relief certains aspects relatifs au rôle des élites intellectuelles berbères du Maghreb médiéval dans la production d'écrits spécifiques et issus d'un milieu singulier, à savoir le monde ibadite, et les contacts probables avec les langues africaines du Sahel limitrophe, nous sommes bien conscients du fait que de nombreuses interrogations sont restées sans réponses. Il faudra essayer de répondre aux questions en suspens notamment en ce qui concerne la véritable formation linguistique (berbère/arabe) des savants ibadites et leur conscience réelle d'appartenir, ou non, à des élites susceptibles de participer à la mise en place et au développement d'une école historiographique ibadite et berbérophone en marge ou non du reste du monde arabo-musulman.

Est-on en mesure de soutenir l'idée que la langue berbère se trouvait en situation de véritable concurrence avec l'arabe ? Le berbère peut-il être considéré comme une langue conférant un certain prestige malgré la place écrasante de l'arabe dans le domaine de l'écrit ? Afin de fournir des réponses, même partielles et approximatives, il est primordial de s'arrêter sur les notions de scripturalité et d'oralité. À partir des textes étudiés, contenant des passages en langue berbère, on peut parfaitement imaginer que c'est l'écriture en lettres arabes qui

---

210 *Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa*, 2009 : 197, 269.
211 On reconnaît le terme Yūš, autre nom de « Dieu ».
212 *Iwīssan* pourrait avoir la signification de « chevaux ».
213 *Aġrīġ* pourrait avoir le sens de « j'appelle ».

réussit à capter les passages transmis à l'oral. Cette écriture doit être considérée comme une espèce de moule par lequel l'oral se diffuse, et pour cela, nous distinguons deux opérations spécifiques. La première est celle de la transcription morpho-phonologique contenue dans l'outillage graphique de l'arabe. Cette transcription est différente de la transposition linguistique car l'un de ses objectifs serait la transmission d'une performance principalement de type vocal. Autrement dit, la transcription arabe d'une autre langue contient aussi une fonction de diffusion de valeurs y compris vocaliques. Le propre de cette transmission est de se retrouver restreint à un groupe linguistique concret, celui qui parle cette langue et est apte à lire l'écriture qu'il transcrit. Quant à la seconde opération, elle est illustrée par la traduction qui est réalisée à travers l'arabe permettant de rendre dans cette langue ce qui est dit oralement dans un autre idiome. La traduction devient alors une action dont la tâche consiste en la diffusion étendue des connaissances. Il apparaît évident pour l'historien que c'est toute la dynamique de la traduction d'un fait émis à partir de la langue-mère (le berbère) vers la langue-cible (l'arabe) qui doit être considérée afin de cerner le mieux possible les enjeux sociaux, culturels et religieux d'une telle circonstance. Selon nous, celle-ci comprendrait d'abord un bilinguisme de base avec le berbère comme langue de l'« intérieur » et l'arabe comme idiome permettant l'expression des idées élaborées en contexte musulman et ensuite l'appartenance à un milieu spécifique, à savoir celui de l'ibadisme[214].

On sait que la civilisation arabo-musulmane ancienne a légué un énorme volume d'écrits, assurément du fait de la relation étroite qu'elle put maintenir, dès sa naissance au début du Ier/VIIe siècle, avec les arts de l'écriture et notamment avec le Coran. Mais cela ne veut pas dire que la parole en ait été marginalisée, mais qu'elle occupait, dans des sociétés à tradition foncièrement orale, un espace différent. Les milieux érudits arabo-musulmans ont élaboré des savoirs selon des paradigmes divers et variés : paradigme des sciences religieuses et morales, paradigme des sciences rationnelles, paradigme des belles-lettres. Ces savoirs se sont organisés grâce aux circuits de formation qui passaient souvent par les cénacles de lettrés, le rapport constant au maître – dont on suivait les enseignements –, les pérégrinations initiatiques sur le chemin de la connaissance, l'acquisition de la culture au contact des individus avec la fréquentation des mosquées par exemple. Mais, de même que dans les cercles ibadites, le lien fondamental qui assurait la transmission du savoir était celui unissant le *šayḫ* avec l'élève, comme le prouvent les nombreux répertoires bio-bibliographiques rédigés de l'Orient à l'Occident du monde musulman. Les exemples de ces rapports sont légions dans l'historiographie arabo-

214 En relation avec ces questions, voir les observations de V. Prevost. 2011 : 65–67.

musulmane et ils pouvaient perdurer très longtemps. En outre, nous savons par exemple que des groupes d'étudiants avaient l'habitude de voyager avec leurs maîtres à travers le Maghreb dans le but d'apprendre et d'améliorer des connaissances mais également avec l'intention de comparer et discuter des nombreuses questions théologiques et juridiques inhérentes au milieu ibadite. Ce mouvement, par ailleurs bien documenté dans les sources arabes, est vraisemblablement à mettre partiellement en relation avec l'extraordinaire réseau commercial tissé par les marchands ibadites au Maghreb et en Afrique subsaharienne[215].

Il est également bien connu que pour les diverses écoles historiographiques arabo-musulmanes, les réalités sociales se traduisent par une terminologie, dont l'incertitude rappelle aux philologues et aux historiens que leur discipline est loin d'être une science exacte. En outre, la diversité du lexique renvoyant aux notions d'élites illustre parfaitement la complexité des relations entre les groupes à l'intérieur d'un même ensemble politique et religieux, et l'évolution des regards portés sur ces mêmes groupes. Au total, nous pouvons nous demander si le savant musulman n'était pas aussi un véritable pivot autour duquel s'articulaient les débats de société ? N'est-il pas vrai aussi que pour faire entendre sa parole et se positionner dans la société l'individu, prétendant être un intellectuel, devait posséder et diffuser un savoir ? Quelles que soient les marques de cohérence et de rationalité d'un savoir, il semble évident que celui-ci ne peut avoir de sens que s'il se transforme en culture : un *šayḫ* devient intellectuel si ses idées sont acceptées par un grand nombre d'adeptes. Si les idées se propagent dans la société, elles auront alors une signification sociale, et seront constitutives de ce qu'on appelle le milieu intellectuel.

Ainsi, dans la quatrième et dernière partie du livre, il sera question de se faire entendre, voire tenter de comprendre l'« autre », sous des latitudes plus méridionales, là où les langues africaines ont été souvent en contact avec le berbère. Et ainsi, au-delà des faits strictement linguistiques, l'opportunité nous sera donnée, même de manière allusive, de mesurer l'ampleur des relations entretenues entres des mondes à priori étanches du fait de la barrière saharienne et de conditions écologiques différentes.

---

215 On peut voir un exemple concernant quelques phénomènes d'interaction culturelle et religieuse entre monde ibadite et milieu subsaharien (Afrique de l'Ouest, *bilād al-Sūdān*, etc.) dans B.P. Perinbam, 1989 : 72–84 ; V. Prevost, 2010 : 176–186, sur les réseaux commerciaux ibadites.

PARTIE 4

Excursus géo-linguistique au Sahel médiéval : berbère et langues africaines en contact

4.1 Histoire et contacts linguistiques en Afrique au Moyen Âge : berbère et langues africaines

Il est bien connu que le berbère a été en contact avec de nombreuses langues extérieures depuis la plus haute Antiquité : le punique d'abord, avec la domination de Carthage et les autres implantations phéniciennes ; le latin pendant la durée de la domination romaine et de la période chrétienne ; l'arabe, depuis les conquêtes de l'Afrique du Nord et la première vague d'islamisation des communautés Berbères, à partir de la fin du Ier/VIIe siècle[1]. Mais cela dit et outre la place prépondérante de l'arabe, s'il est un champ culturel où les contacts ont été relativement bien présents, c'est effectivement celui du domaine subsaharien, notamment au niveau du lexique. Pour cela, nous allons entreprendre une petite expédition dans le Sahel médiéval afin de tenter d'évaluer, dans la mesure des données disponibles, la place de ces relations marquées par des périodes historiques d'osmose relative et d'autres, malheureusement plus nombreuses, de tensions et de conflits[2].

La découverte du Soudan occidental revient principalement aux commerçants, berbères dans la majorité. La conquête arabo-musulmane avait suscité une demande économique croissante et créa ainsi un dynamisme commercial qui engendra la création de villes et d'itinéraires de part et d'autre du désert. Les contacts comme résultats des activités marchandes entraînèrent également des échanges en matière de religion et de culture[3]. Dès les débuts, des

1 Sur ces questions, voir M. Meouak, 2013 : 65–70.

2 À titre d'exemple concernant la place du berbère touareg au Sahara, voir S. Chaker, 1972 : 165–167 ; sur le berbère de l'Ahaggar, voir *EB*, sub nomine, III, 1986 : 303–305 (S. Chaker).

3 Voir *EI*², sub nomine, IX, 1998 : 785–793 (J.-L. Triaud). On lira également P.F. de Moraes Farias, 2006 : 232 et ss., sur les contacts culturels et linguistiques qui se développèrent dans le Sahel notamment entre les mondes touareg et songhay ; L. Souag, 2012 : 181–186, pour une subclassification des dialectes du songhay et un examen des conséquences historiques sur la région. À propos de l'histoire des contacts entre les Rustumides de Tāhart et les territoires du « Soudan occidental » au Moyen Âge, lire l'étude de T. Lewicki, 1962 : 514–535 ; K. Kościelniak, 2012 : 252–255, analyse les apports de T. Lewicki à l'histoire socio-économique de l'Afrique subsaharienne.

 | DOI 10.1163/9789004302358_006

groupes africains se convertissent à l'islam. En effet, il faut rappeler que dans la plupart des exemples fournis par les sources arabes ce sont d'abord des chefs qui embrassent la nouvelle religion et y rallient par la suite leurs sujets. Les exemples du roi Wār Ǧābī/Wār Diyābī et du souverain de la région de Malal, surnommé al-Muslimānī (*circa* 432/1040), cités par l'écrivain andalousien al-Bakrī et les sources ibadites, sont bien connus. Dans le deuxième exemple fourni, nous savons qu'une fois devenu musulman, le monarque instaura la Loi musulmane après avoir éclairé ses propres sujets sur les vertus de la nouvelle foi[4]. Mais les pratiques de l'islam subsaharien qui sont consignées dans l'historiographie arabe sont celles d'une religion de cours, de sites urbains, de chefs et de marchands. Du 10e/XVIe au 11e/XVIIe siècle, l'islam est faiblement enraciné dans les terroirs et il résiste parfois mal aux usages et coutumes locaux. Par conséquent, si l'islamisation par le haut n'atteint pas les couches populaires, il est difficile de parler de processus d'islamisation généralisée quand bien même une certaine diffusion des concepts et des pratiques islamiques s'effectue dans le temps[5].

Outre l'incorporation de tribus africaines au sein de l'Islam, il est intéressant de noter que ce mouvement engendra également des brassages culturels, institutionnels, religieux et linguistiques. Sur ce dernier point, il faut bien reconnaître que les choses sont complexes et il est toujours aussi difficile de reconstituer les principales structures des langues africaines en usage dans l'Afrique subsaharienne au Moyen Âge. Malgré ce constat, nous disposons aujourd'hui de matériaux susceptibles de nous aider dans cette tâche de reconstruction des cadres sociaux, culturels et linguistiques : listes de titres royaux, nomenclature de noms de souverains, lexique de la parenté, toponymes, vocabulaire des liens de dépendance. Tout cela est transmis par le truchement de la langue arabe qui s'est chargée de rapporter des faits et des gestes mais aussi des mots issus de langues africaines[6].

---

4 Al-Bakrī, 1965 : 171/324 et 178/333–334. Sur les conversions de souverains soudaniens par les Ibadites, voir V. Prevost, 2008b : 411–419, ainsi que J. Cuoq, 1984 : 43, 44, concernant la conversion de Wār Ǧābī/Wār Diyābī.

5 Voir T. Lewicki, 1970 : 204 et ss., sur les Berbères Ǧudāla, Lamtūna et Massūfa du sud-ouest saharien avant l'arrivée des Almoravides ainsi que J. Cuoq, 1984 : 6–12, 24, 30, 31, 43, 57 ; D. Lange, 2010 : 112–114, sur l'islamisation de l'Afrique occidentale au Moyen Âge ; C. El Hamel, 2013 : 113–131, sur la conquête arabe des espaces saharo-sahéliens ; J.-C. Ducène, 2013 : 3–7, sur les spécificités spatiales et humaines du Sahel au Moyen Âge.

6 Sur la problématique complexe des langues en Afrique subsaharienne médiévale, voir par exemple J.O. Hunwick, 1970–1971 : 51–55, pour le cas de la langue songhay et de ses variantes parlées dans certaines régions du Niger, du Mali et du Burkina-Faso ; P.F. de Moras Farias, 2003 : XLIX, CIV, CLXXIII-CLXXIV, CLXXXIV, discute certains points concernant la langue

La documentation arabe s'est faite l'écho de notices relatives aux contacts culturels et linguistiques entre monde berbère et peuples africains du sud du Sahara. Nous en voulons pour exemple l'information transmise par le géographe al-Idrīsī à propos des Baġāma de la boucle du Niger. L'écrivain arabe précise, entre autres points, qu'ils parlaient la langue berbère :

> Les gens de Baġāma sont des Berbères noirs (*wa-ahl Baġāma sūdān Barābir*) ; le soleil a brûlé leur peau et changé leur couleur ; leur langue est la langue des Berbères (*wa-lisānuhum lisān al-Barbar*)[7].

Comme l'a maintes fois soutenu l'historien-africaniste P.F. de Moraes Farias dans ses travaux et plus particulièrement dans son étude intitulée « Touareg et Songhay. Histoires croisées, historiographies scindées », pour comprendre les contacts entre monde arabo-musulman et sociétés africaines prémodernes, il serait nécessaire de bien mettre en évidence les modalités d'interpénétration des nombreuses et différentes communautés du Sahel, contrairement au présupposé de verrouillage et cohésion inhérent à chaque groupe ethnique. Langues et/ou dialectes du domaine songhay, rites musulmans et non musulmans, structures politiques, sont réappropriés dans une sorte de « recyclage de l'altérité »[8]. Cet exemple est, selon nous, à même d'illustrer les enjeux de la problématique des contacts entre des aires de civilisation diverses et variées du continent africain notamment dans sa partie occidentale.

songhay à partir de l'épigraphie notamment. Voir également M. Kossmann, 2005 : 7–22, sur les langues du désert du Niger comme par exemple le kanuri, le songhay, le hausa, le touareg, le teda-daza et le fulfulde.

7 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 27. Voir J. Cuoq, 1984 : 138, 273, 275.

8 Voir notamment P.F. de Moraes Farias, 2006 : 225 et ss. ; J.O. Hunwick, 2005 : 109–120, sur la « Construction of Geography : Niger and Wangara » et 120–135, à propos de la « Construction of Ethnicity » étudiés sur la base des sources arabo-musulmanes qui élaborèrent des modèles culturels précis, souvent emprunts d'un certain complexe de supériorité. Pour les dialectes du songhay et l'hypothétique existence d'une langue proto-songhay, voir L. Souag, 2012 : 186–209 ; M. Kossmann, 2004 : 52–62, à propos de l'éventuelle présence d'un substrat songhay dans le berbère du Gourara (Algérie) ; M. Aghali-Zakara, 2011 : 113–119, sur l'exemple du tadaksahak/tadawsahak, langue touarègue en contact avec le songhay.

4.2 La langue berbère dans l'épigraphie funéraire islamique des régions d'Ǝssuk et de Bentyia : quelques matériaux exemplaires

Grâce à l'imposant volume publié en 2003 par P.F. de Moraes Farias, où nous sommes conviés à un fabuleux périple à travers la lecture, patiente et érudite, d'environ quatre cents stèles épigraphiques sahariennes de la région de Gao et d'Ǝssuk, il est désormais possible de mieux connaître certaines strates historiques importantes de l'Afrique subsaharienne en contact avec le Maghreb[9]. Selon l'auteur de ce livre magistral, la présence d'épitaphes semble se concentrer dans une région précise du Sahara. Elles sont par exemple absentes des aires géographiques de Kumbi Saleh et d'Awdaghost à cause, semble-t-il, du refus des épitaphes funéraires par une partie du monde musulman comme c'est par exemple le cas chez les Almoravides. Dans la zone de Gao-Ǝssuk, il semblerait que le commerce transsaharien avait prospéré dès le 3e/IXe siècle, entraînant sans soute une première diffusion de l'islam[10]. Mais l'importance durable des éléments ibadites, qui refusaient en principe les inscriptions funéraires, explique que les premières n'apparaissent que plus tardivement, au moment où se développe l'influence des milieux sunnites un peu plus tolérants, semble-t-il, face aux épitaphes[11].

Les inscriptions les plus anciennes se trouvent dans l'Adrar, dans la région d'Ǝssuk, dont l'étymologie est beaucoup plus obscure que celle qui nous vient spontanément à l'esprit : sans trancher catégoriquement, l'auteur y voit une sorte de « contamination » réciproque entre le mot arabe *sūq* et certaines formes berbères[12]. Les inscriptions, objet d'une édition et traduction soignées, apparaissent à Ǝssuk en 404/1013 et disparaissent en 789/1387. La ville devait être un centre prospère du commerce transsaharien, dans un milieu favorisé par une pluviosité alors plus abondante qu'aujourd'hui. Les inscriptions plus méridionales, à Gao et surtout Bentyia, sont plus récentes, et à Bentyia elles

9 Il y a plus de vingt ans, P.F. de Moraes Farias, 1990 : 67–71, avait déjà élaboré un exposé utile sur le contexte historique almoravide-ibadite de quelques inscriptions d'Ǝssuk et de Saney. Ces matériaux ont été repris et publiés dans son ouvrage de 2003.

10 Sur le centre de peuplement Ǝssuk-Tādimakka au Moyen Âge, voir P.F. de Moraes Farias, 1993 : 55–58, ainsi que J. Cuoq, 1984 : 30–40, 40–42, à propos des Almoravides ; M. Naïmi, 1992 : 121–129, sur les enjeux du commerce transsaharien à la fin du Moyen Âge ; P. Cressier, 1992 : 71–74, sur un oratoire et une mosquée de Tādimakkat (Adrar des Ifoghas) à la fin du Moyen Âge et la consolidation de l'islam dans la région.

11 Sur ces questions, lire les observations de P.F. de Moraes Farias, 1990 : 75–79.

12 Parallèlement à la documentation épigraphique médiévale livrée au lecteur, voir M. Kossmann, R. Elghamis, 2014 : 79–81, 87–88, sur les caractéristiques de textes touaregs du Niger rédigés en écriture arabe dite *ajami*.

sont présentes jusqu'en 895/1489[13]. Voici le moment venu de fournir quelques éléments relatifs à la langue berbère tirés de l'épigraphie sahélienne en provenance des sites d'Ǝssuk et de Bentyia.

4.2.1 *Inscription datée du 5e/XIe siècle ?*

Cet exemplaire retrouvé sur le site d'Ǝssuk contient le passage suivant : « […] et Aḥmad fils de Saʿīd a écrit ([…] *wa-kataba Aḥmad arrāw Saʿīd*) »[14]. Le mot *arrāw* a le sens générique de « fils de », mais également celui d'« enfants ». Il est relativement bien documenté dans les différentes variantes linguistiques du berbère comme par exemple : *arraw* = « enfants » en Kabylie, *araw* = « mes enfants » dans le Sened de Tunisie, *tarwa* (pl. *tarwiwin*) = « postérité, enfants » à Ouargla[15]. Notons également que dans la littérature ibadite médiévale, on a relevé dans un fragment en berbère le nom d'un certain Mūman *aw/ū* Wakīl ou « Mūman fils de Wakīl »[16]. Le connecteur *aw/ū* constitue un autre terme de parenté désignant le « fils » qui pourrait, peut-être, correspondre à une variante berbère orientale. Quant au nom Mūman, on peut raisonnablement penser qu'il s'agit de l'équivalent berbère de Mu'min en arabe.

4.2. 2 *Inscription datée de 609/1212*

Dans cet exemple d'Ǝssuk, on découvre les données suivantes : « […] C'est la tombe de la mère de *wa/ū* Ġālī (*wu/ū* Ġālī ?) fille d'al-Ǧamʿ […] ([…]. *hāḏā qabr umm wa/ū* Ġālī (*wu/ū* Ġālī ?) *bt. al-Ǧamʿ*[…]) ». Dans le fragment précédent, précisons que le mot berbère *wa/ū* est l'article partitif ou indéfini singulier correspondant à « de »[17].

---

13 Voir quelques éléments intéressants dans P.F. de Moraes Farias, 2003 : CXXXIV-CXLIV.

14 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 105, 88–89 (ارّاو) et CCIV ; *idem*, 1990 : 94, sur le terme *arraw*.

15 À propos du vocable *arrāw*, voir R. Basset, 1883 : 324, *rour*, *rouri*, « fils » dans le berbère de l'Ahaggar ; *idem*, 1887 : 46, *arā*, « enfant » dans le berbère du Gourara et du Touat ; J.-M. Dallet, 1982–1985 : 737, en Kabylie ; P. Provotelle, 1911 : 115, dans le Sened de Tunisie ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 129, 231, *arraw* et *abaraḍ*, « garçon » en touareg ; J. Delheure, 1987 : 280, à Ouargla ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 281, « *aṛṛaw*, *aṛṛawăn*, garçon, fille » dans le dialecte touareg de l'Aïr. Dans une optique afro-asiatique, voir V. Blažek, 2002 : 113–114 *sub voce* {RR-W}, avec la signification générique d'« enfant » ; O. Stolbova, 2008 : 34, recense quelques variantes construites sur la base des radicaux {HRy} et {HVr} contenant entre autres sens celui de « conceive, be(come) pregnant ».

16 *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 640 (مومن) ; Ibn Ḥawqal, 1938 : 106, cite des *banū* Mūmān, descendants des Zanāta. Voir T. Lewicki, 1934 : 290–291 ; O. Ould-Braham, 1987 : 115.

17 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 130, 110–111(وغالي/اوغالي) et CCI-CCIII, CCIV-CCV, CCXVIII ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 338, sur les diverses acceptions de la particule *wa* (*wa/win*) en touareg de l'Azāwaɣ et de l'Aïr.

4.2.3 *Inscription datée de 672/1273*

Cet exemplaire exhumé à Bentyia offre un détail sur un nom dont l'origine pourrait bien être berbère. Voici le passage : « […] C'est la tombe du pèlerin Mūs(ā) fils de Awkara […] ([…] *hāḏā qabr al-ḥāǧǧ Mūs*(*ā*) *b. Awkara* […]) »[18]. Dans la chronique d'al-Bayḏaq (6e/XIIe siècle), on relève quelques informations sur un personnage qui se révolta contre le pouvoir des Almohades dans le pays de Lamṭa et qui, seigneur (*sulṭān*) des Lamtūna, portait le *nasab* de Āhūkār/Muḥammad Āhūkār[19]. Dans un même ordre d'idées, indiquons qu'il y a d'autres occurrences d'un nom similaire recueilli dans le livre d'Ibn al-Muḫtār. Il s'agit par exemple de Muḥammad Hawgāru qui avait porté le titre de *mūri* en langue mandingue (*mori-ba* = « prêtre musulman »), soit l'équivalent de spécialiste des questions religieuses[20]. Ce dernier personnage avait eu une certaine influence dans les milieux savants du Songhay à la fin du Moyen Âge[21]. Selon l'éminent spécialiste de l'Afrique subsaharienne médiévale P.F. de Moraes Farias, ces faits onomastiques semblent plaider en faveur d'une origine berbère. Mais, pour consolider définitivement cette idée que nous estimons tout à fait plausible, il serait, à notre avis, nécessaire de compter sur d'autres indices textuels.

4.2.4 *Inscription datée de 787/1385–789/1387*

Cette épigraphe a été mise au jour à Ǝssuk et elle contient l'indice probable de la berbérisation d'un anthroponyme arabe. Voici un passage du texte : « […] C'est la tombe de Muḥammad fils d'Asallūm, que Dieu lui accorde sa miséricorde […] ([…] *hāḏā qabr Muḥammad b. Asallūm raḥimahu Allāh* […]) »[22]. Outre cette donnée, il existe une autre inscription non datée et également découverte à Ǝssuk qui enregistre l'information suivante : « La mort, c'est la tombe de Ḫadīǧa fille de Muḥammad fils d'Ašallūm, que Dieu lui accorde sa miséricorde et sa bénédiction (*al-mawt* (*h*)*āḏā qabr Ḫadīǧa bt. Muḥammad b. Ašallūm raḥimahu Allāh wa-barākatuhu*) »[23].

Une fois exposée la question des deux noms Asallūm et Ašallūm, il est fort probable que nous soyons en présence d'un seul et même personnage. Dans ce sens, indiquons que selon P.F. de Moraes Farias la thèse d'une possible

---

18 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 189, 161–162 (اوكر) et CCXIX-CCXX.

19 Al-Bayḏaq, 1928 : 118/194, 123/208 (آهوكار).

20 M. Delafosse, 1901 : 96, 103, 115, 204, relève les termes *mori*/*modi* et *mori-ba* pour « musulman » et « prêtre musulman » en mandingue.

21 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 16/26 (note 1 : « Haougâro paraît être un nom de clan songaï »), 48/93, 51/99.

22 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 139, 117–118 (اسلّوم) et CCXVIII.

23 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 143, 120–121 (اشلّوم) et CCXVIII.

berbérisation du nom, qui dériverait peut-être de Sulaymān ou de ʿAbd al-Salām, est posée dans la mesure où on observe la présence du préfixe vocalique *a* (parfois *i* ou *e*). Dans ce sens, nous ajouterons un exemple qui illustre cette construction onomastique. En effet, dans une inscription non datée retrouvée à Ǝssuk, nous relevons le fragment suivant : « […] C'est la tombe de Amḥammadin (Imḥammadin ?) fils de Ḥ.ndā (Ḫ.ndā ?) fils de Yaġmū(r) (Yaqmūr ?) fils de Yūsuf, que Dieu leur accorde sa miséricorde […] ([…] *hāḏā qabr Amḥammadin* (*Imḥammadin ?*) *b. Ḥ.ndā* (*Ḫ.ndā ?*) *b. Yaġmū*(*r*) (*Yaqmūr ?*) *b. Yūsuf raḥimahum Allāh* […]) »[24]. Enfin, on notera à titre de complément que le nom précédent rappelle celui de l'écrivain mauritanien Āmḥammad b. Aḥmad Yūrah al-Daymānī, mort en 1340/1922.

4.2.5 *Graffite non daté*

Le spécimen proposé héberge les éléments suivants : « Muḥammad fils de ʿAlī (Ġalī ?) fils de Tarā n Ġalī a écrit (*wa-kataba Muḥammad b. ʿAlī* (*Ġalī ?*) *b. Tarā n Ġalī*) ». Selon l'éditeur du corpus épigraphique, le nom composé Tarā n Ġalī signifierait « amour de ʿAlī » avec la particule *n* = « de »[25].

4.2.6 *Inscription non datée*

Cette inscription comprend les informations suivantes : « […] La tombe de Hīmm fils d'Ibrāhīm … ([…] *qabr Hīmm b. Ibrāhīm …*) ». D'après l'éditeur de l'inscription, Hīmm serait un nom berbère qui existerait également en songhay-zarma sous les formes Hiima et Hima. Ainsi, les trois appellations exposées pourraient être considérées comme des diminutifs du nom arabe Ibrāhīm[26].

4.2.7 *Inscription non datée*

Dans cet exemple, on trouve les renseignements suivants : « […] C'est la tombe d'A.s.l.m fils d'Atalūtalū/Atalawtalaw […] ([…] *hāḏā qabr A.s.l.m b. Atalūtalū/Atalawtalaw* […]) »[27]. Le second terme de la chaîne onomastique du défunt pourrait être un équivalent de *telutelu* en touareg avec le sens de « dinde », sans doute donné comme surnom, et aussi la signification de « bavarder, bourdonner ». En relation avec cette dernière possibilité, on pourrait évoquer l'idée de celui qui parlerait un langage incompréhensible. Ce vocable pourrait ainsi être une équivalence sémantique de l'arabe *riṭāna* ou « baragouin ». Au sujet,

---

24 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 150ª, 124–125 (امحّدن) et CCXVII-CCXVIII.

25 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº G. 11, 98 (ترا ن غلي) et CCII-CCIII, CIV-CV.

26 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 137, 116–117 (هيمّ) et CCXIII.

27 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 147, 122 (اتلوتلو) et CCXIX.

de ce dernier aspect, il est intéressant de noter que le dialecte berbère du Mzab conserve encore de nos jours un dicton dans lequel on retrouve un terme significatif pour désigner un « nègre » quant au maniement d'un langage précis. Le dicton en question a été relevé dans la seconde moitié du XXe siècle par Jean Delheure et il se présente de la manière suivante : « Son dialecte nègre natal lui revient (*takurit-əs təkkər*) » dans le sens où l'individu « bafouille de fureur, ne sait pas ce qu'il dit, comme si le dialecte des ancêtres noirs de Koura lui remontait aux lèvres, on ne le comprend pas »[28].

4.3 À propos d'un curieux vocable africain : *afnū/afunū/afno* > *agnaw* > *ǧināwa* = « esclave » ?

Au cours de l'année 1993, S. Baldi, linguiste et spécialiste des langues africaines, publiait une brève étude dans laquelle il faisait référence à un passage pris dans un ouvrage de l'historien égyptien Abū l-ʿAbbās Taqī l-Dīn al-Maqrīzī (*ob.* 845/1442)[29]. Le texte de l'écrivain arabe s'intitule *al-Ḫabar ʿan aǧnās al-Sūdān* et il fournit les détails suivants :

> Il y a là des nations de Sūdān (*umam min al-Sūdān*) qui vont nues, entre autres les gens de Iklī (*ahl Iklī*), dont le roi est puissant et juste, et les Afnū ; et leur roi, répondant au nom de Mašūr, éprouve une extrême jalousie envers ses femmes (*wa-huwa šadīd al-ġayra ʿalā ḥaramihi*)[30].

La notice antérieure, à notre avis fort intéressante, évoquait le peuple hausa connu sous le nom de *afnū/afunū/afno* et précisait que le terme en question signifait « esclave » en langue efik (*ofn*, pl. *ifn*) parlée dans l'ensemble hausa-

28 Voir J. Delheure, 1990 : 114 ; *idem*, 1984 : 96, sur le vocable *akuri*, « nègre d'Afrique occidental ». Sur ces points, voir A. Hanoteau, 1896 : 220, note 6, relevant l'expression *tikemsin en kouri*, c'est-à-dire « des espèces de chemises en cotonnade bleue, fabriquées dans le pays des nègres » ; J. Aguadé, M. Meouak, 1993 : 218, sur le mot *kūri* en arabe dialectal ḥassāniyya.

29 S. Baldi, 1993 : 61–62. Sur cet écrivain, voir *EI²*, sub nomine, VI, 1991 : 177–178 (F. Rosenthal). Dans une chronique tardive, on relève quelques brèves mentions du *balad Ḥaws* et du *lisān ahl Ḥaws* (Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 67, 68, 70) ; sur les ancêtres fondateurs des États hausa, leur islamisation et leurs territoires, voir J. Cuoq, 1984 : 22, 58, 147, 180, 183, 230, 232, 273–282, 283–293.

30 Al-Maqrīzī, 1979 : 193/201–202 (مشور et افنو). Nous avons légèrement modifié la traduction française de D. Lange.

phone ou bien alors l'individu acheté dans les terres intérieures[31]. Cela dit, quelques années auparavant, en 1972, l'historien-africaniste Dierk Lange avait publié un manuscrit contenant un vocabulaire kanuri rédigé, semble-t-il, à l'extrême fin du 11e/XVIIe siècle. Dans le chapitre relatif au lexique, intitulé « Mots en barnaony » et appartenant à un ouvrage dont le titre est « Suitte des remarques de Tripoly de Barbarie », le vocable *afno* apparaît comme équivalent du peuple africain hausa dont la langue serait identique à celle des Cachna mais différente à bien d'autres[32].

Après la présentation des informations, le lecteur aura peut-être deviné où nous voulons en venir. Nous croyons qu'il n'est pas exagéré de supposer que nous nous trouvons en plein univers de l'esclavage et même s'il faut être très prudent quand on aborde un thème aussi complexe que celui des étymologies, nous pensons que l'ensemble *afnū*/*afunū*/*afno* pourrait être apparenté au vocable berbère *āgnāw* dont l'un des sens, rappelons-le ici, est celui d'« esclave ». Cela étant, il faudrait démontrer comment s'est réalisé le passage du radical *af*(*u*)*nū* à *agn*(*a*)*w* ou réciproquement, et vérifier si possible qu'elle est la matrice de départ : le vocable kanuri ou le terme berbère[33]. Mais nous pouvons d'ores et déjà suggérer l'hypothèse selon laquelle le passage du *f* au *q* et du *ū* au *w*, ou vice-versa, serait plausible d'un point de vue de la graphie des vocables soumis à examen. Donc, tout cela prouverait peut-être que l'on serait bien confronté à un même mot écrit de manière différente mais dont le contenu sémantique serait étroitement lié au domaine de la servitude.

Ainsi, si le terme *afnū*/*afunū*/*afno* était alors l'équivalent du berbère *agnaw*/Ǧināwa, nous nous trouverions sur un terrain passionnant qui met en scène divers champs culturels et linguistiques comme le berbère, l'arabe et les

31 S. Baldi, 1993 : 62–63, dit textuellement que « In lingue efik, *ofn*, pl. *ifn*, che è evidentemente lo stesso di *afnu*, significa schiavo, e la stessa espressione è in forme differenti presente in altre lingue vicino alla costa, nelle quali *ofn* significa semplicemente un uomo comprato dall'interno ». Précisons que l'efik est une langue bénoué-congolaise encore parlée par des populations du Nigeria et de l'ensemble géographique congolais.

32 D. Lange, 1972 : 281, 282, 285 (*kəmā*, équivalent de « maître des esclaves ») ; *idem*, 1981 : 682, mentionne les termes *afno* comme nom de langue et *Afnou* en tant qu'équivalent d'un nom de peuple à partir de données recueillies dans un texte de François Pétis de la Croix (*ob*. 1713).

33 Sur ces points, voir M. Meouak, 2007 : 321–327. Signalons que le chroniqueur maghrébin Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 168, cite les *bilād Kanwā* parfois mis en relation avec les *bilād Barnū* ; voir aussi l'historien égyptien du 9e/XVe siècle al-Qalqašandī, s.d., V : 279, évoquant les *bilād al-Barnū* (*wa-hum Muslimūn*) ; Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 52, 53, 55, 61, 67, 70, 131, 191, 222, 227, 229, 230, 234, 236, 239, 248, 250, 253, 255, 261, 273, 276, 278, 280, 299, 302, 309, sur la région de Barnū.

langues subsahariennes. À ce propos, et bien que nous ayons déjà mentionné l'information transmise par al-Idrīsī dans la première partie de notre livre, il nous a paru utile d'y revenir pour mieux appréhender le sujet. En effet, dans la section réservée à un site dont on méconnaît le nom original, aujourd'hui localisé non loin d'Atar dans l'Adrār mauritanien, le géographe arabe fournit un renseignement sur le nom de la localité en berbère et en « guinéen » :

> Cette ville est appelée Az(u)qqī en langue berbère et Qūqadam en langue « guinéenne » (*wa-tusammā hāḏihi al-madīna bi-l-barbariyya Az*(*u*)*qqī wa-bi-l-ğināwiyya Qūqadam*). Quiconque désire entrer dans les régions de Sillā, de Takrūr, de Ġāna et dans le « pays des Noirs » (*bilād al-Sūdān*), doit nécessairement passer par cette ville (*fa-lā budda lahu min hāḏihi al-madīna*)[34].

Examinons maintenant la citation du géographe arabe au sujet de cet idiome dit *al-ğināwiyya*. Il s'agit, à notre avis, d'un exemple tout à fait singulier qui est peu fréquent dans les sources arabes médiévales. Les citations textuelles à notre disposition qui permettent, jusqu'à un certain point, de restituer un tableau plus ou moins précis de l'état des langues africaines au Moyen Âge sont trop peu nombreuses. La mention d'al-Idrīsī rend manifeste le fait que l'appellation a une forme de collectif, équivalent à un substantif déterminé, *al-ğināwa*. Ce dernier terme semble renvoyer à un groupe ethnique précis et/ou à la langue en usage chez ce même ensemble. Le mot a déjà fait l'objet d'études partielles de la part des historiens du Maghreb et des spécialistes de langue berbère notamment. A. de Calassanti Motylinski signalait déjà à la fin du XIXe siècle, dans l'un de ses travaux pionniers sur les Ibadites, que le mot *īğnāwun* était la transcription morpho-phonologique arabe du terme berbère *ignawn*, employé encore à son époque et ayant, entre autres sens, celui de « noirs ». Selon ce même savant berbérisant, cette désignation, formée sur **ğenāwa* ou *genāwa*, ferait référence à un mot tiré de l'ancien dialecte berbère du *ğabal* Nafūsa[35]. D'autres chercheurs avaient également noté un usage spécifique du mot **ignawn* > *īğnāwun* qui serait en fait un pluriel masculin de *āgnāw* qui signifie

34 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 225 (ازقي) ; *idem*, 1983 : 76/66. Voir par exemple M.D.W. Jeffreys, 1972 : 666–667, sur l'origine du terme « Guinea » ainsi que F. Corriente, 2003 : 102–103, sur les termes *aguineu*, *guineu* et *guinea* dérivés de l'arabe andalousien *quináwi*, voire du berbère *agnaw*, « muet » ; T.A. Hale, 1997 : 255–258, suggère que le terme *agenaou* pourrait être un équivalent du mot « griot », c'est-à-dire le « barde ».

35 A. de Calassanti Motylinski, 1898 : 88, note 1 ; R. Basset, 1883 : 323, *ajinaouen* signifie « esclave » dans la variante berbère de Ghat (sud-ouest de l'actuelle Libye).

« noirs », « nègres » dans le dialecte berbère nafūsien[36]. Sur la base d'une étude de terrain et des sources écrites, le même A. de Calassanti Motylinski indique que des traces de la population noire étaient encore perceptibles à son époque dans la toponymie de Ġadāmis, sur une route menant du *ǧabal* Nafūsa au pays du Soudan. Dans cette oasis, il y avait un canal d'eau portant le nom de Tīn Iǧannāwun avec d'autres points d'eau nommés Taṣku, Taruṭ, Tīn id īfran et Tīn ibīš[37].

Poursuivant nos explorations sur le terme *ǧināwa* dans une perspective historico-géographique, précisons que nous avons trouvé dans la littérature généalogique écrite en arabe et relative aux Berbères une information concernant un vocable similaire mais dont la transcription morphologique a été légèrement altérée. En effet, dans un récit narrant la prise de Fès par les troupes almohades au service du *mahdī* Ibn Tūmart, nous relevons dans la chronique composée par l'écrivain al-Bayḏaq une notice dans laquelle nous lisons non pas *ǧināwī*(*iyya*) mais *al-ginā*w*ī* : « À ce moment, le calife pénétra dans Agersif (Āgar sīf)[38], où ʿUmar b. Tāgarṭāst trouva la mort, et où le *ḥāǧǧ* al-Takrūrī al-Ginawī, parmi d'autres, se réunit {au calife}»[39].

Outre cette dernière mention, ajoutons que le juriste ʿAlī b. Yaḥyā b. al-Qāsim al-Ǧazīrī (*ob.* 585/1189), originaire de la tribu berbère des Ṣanhāǧa, rédigea une compilation de formulaires notariés dans laquelle il cite des modèles de contrat (*ʿuqūd al-ʿitq*) dont l'un concerne la manumission d'un individu portant la *nisba* d'al-Ǧināwī[40]. Enfin, deux siècles plus tard, l'écrivain grenadin Ibn

36 Sur ces questions, voir G.S. Colin, 1957 : 94–95 ; F.M. Welte, J. Aguadé, 1996 : 9–15, 26–28 ; J. Aguadé, 1999 : 159–161 ; P. Masonen, 2000 : 296–297 ; C. El Hamel, 2008 : 273–277, examine l'ethno-genèse des Gᵊnāwa au Maghreb occidental.

37 A. de Calassanti Motylinski, 1904 : 51 ; Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004 : 67 (texte berbère), signale le fort des *banū* Yaknāwan/Īknāwan (*ġāsrū n at Yaknāwan/Īknāwan*) dans la région de Fasāṭū.

38 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 534 ; *idem*, 1983 : 190/172, fournit le nom de l'hydronyme *wādī Aqarsīf* ; al-Buġṭūrī, 2009 : 48, 60, livre les hydronymes *Faǧr issfan* et *Faǧr ūsfan*, dans le *ǧabal* Nafūsa et avec le sens générique de « confluence de rivières ». K. Naït-Zerrad, 2008 : 15, précise que le nom de lieu *Aqarsīf* se décompose comme suit : *ger*, « entre » et *asif*, « rivière ».

39 Al-Bayḏaq, 1928 : 99/162 (الڭناوي). La transcription de la *kāf* surmontée d'un trait horizontal ou de deux ou trois points, et donnant la consonne « g » palatale spirante occlusive, est un fait très répandu au Maghreb ; L. Mezzine, 1987 : 110 (texte arabe-berbère)/122 (traduction), relève le nom d'un individu appelé *al-šayḫ al-ḥāǧǧ Agnaw*(*ā*) dans un document de type *tayssa* de la *zāwiya* d'Aṣṣūl dans le Tafilalt et daté d'environ 1070/1660.

40 Al-Ǧazīrī, 1998 : 427. Indiquons que C. El Hamel, 2013 : 275 (note 23), signale le fait mais à partir d'une copie manuscrite de l'ouvrage d'al-Ǧazīrī.

al-Ḫaṭīb livre l'adjectif de relation Qināwī dans une pièce poétique compilée dans sa *Nufāḍat al-ǧirāb fī ʿulālat al-iġtirāb*. Il associe en effet le « pays des Wālātan » au milieu ethnique des Qināwa (*fī arḍ Wālātan Qināwī*)[41].

Il semble admis que le nom collectif *gᵊnāwa* représente, ainsi que nous l'avons observé plus haut, l'arabisation du pluriel berbère *īgnāwun* avec un singulier en *āgnāw*. En outre, il est permis de se faire une idée plus détaillée de ces problèmes en examinant quelques travaux lexicographiques du siècle passé par exemple. Dans son dictionnaire arabe-français, Marcellin Beaussier fournit la définition suivante : « *qanā* – *gᵊnāwa*, s.f., Djenné, pays de la Négritie ; *gᵊnāwiya*. s.f., Le dialecte des nègres »[42]. Outre les remarques précédentes, il s'avère qu'une consultation de quelques dictionnaires de langue berbère fait apparaître que *āgnāw* dérive du radical {GNW} = « coudre ». Ainsi, on pourrait admettre l'hypothèse selon laquelle le « muet » serait alors l'individu à la « bouche cousue ». Dès lors, nous serions en mesure de soutenir l'idée selon laquelle le « muet » en question était issu des populations du Sud du Maroc (Sahara) et les Berbères de cette même région appelaient ainsi les Noirs du Soudan non pas pour la couleur de leur peau mais pour le simple fait qu'ils utilisaient des parlers qui à leurs oreilles étaient totalement incompréhensibles[43]. D'ailleurs, on peut signaler également qu'en Mauritanie, notamment dans la partie orientale, les habitants qualifiaient les groupes touaregs de *ʿağam* et il semblerait même que les Berbères, à leur tour, trouvèrent chez les peuples soudaniens leurs « muets », voire leurs « Barbares »[44].

41 Ibn al-Ḫaṭīb, 1985 : 362 ; al-Maqqarī, 1968 : V, 285, évoque le site d'al-Takrūr dans la région d'Īwālātan ; al-Ṭignarī, 2006 : 435 (*Takrūr* dans un paragraphe consacré aux fèves). Sur les Wālātan/Īwālātan, voir R. Oßwald, 1986 : 79, 82, 86, 90, 123.

42 M. Beaussier, 2006 : 833. Sur Djenné au Moyen Âge, voir J. Cuoq, 1984 : 83, 84, 88, 92–100, 104, 123, 155, 156, 160 et ss., 182 et ss., 189, 193, 204, 225 ; P. Masonen, 2000 : 88–89, 120–121, 159–160, 295–301, 380–381, 462–463.

43 Voir K. Naït- Zerrad, 2002 : 837–839, *sub voce* {GNW}. Le chroniqueur tardif Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 67, évoque des *mamālīk al-Barbar*, et 302, compile une mention sur des *al-Sūdāniyyūn min mamālīk al-Barbar* dans les premières pages de son histoire du « pays de Takrūr ».

44 Bien que tardif, on lira le récit d'al-Saʿdī, 1964 : 25–26/42–44, consacré aux origines des Touaregs et notamment à la supposée fondation de la ville de Marrakech par Abū Bakr b. ʿUmar b. Ibrāhīm b. Tawāriqīt ; J. Cuoq, 1984 : 90, 92, 93, 96–99, 124, 125, 152–153, sur les contacts du monde touareg avec le domaine africain au sud du Sahara durant le Moyen Âge ; C. El Hamel, 2013 : 86–93, sur l'attitude quelque peu discriminatoire qu'auraient eu les Berbères vis-à-vis des populations noires du Maghreb occidental ; voir un exemple de contacts entre groupes ethniques différents dans M.-L. Gélard, 2003 : 180–183, concernant les relations complexes entre les communautés noires et les populations berbères au village de Merzouga (Tafilalt) de nos jours.

4.4 La géographie d'al-Bakrī et son apport à la connaissance des langues saharo-sahéliennes/ouest-africaines

Une fois au Sahel, nous nous acheminons vers le territoire de Ġāna, dans le pays de Takrūr[45], et à ce sujet al-Bakrī offre quelques détails intéressants sur la vie économique qui s'y développe notamment pour ce qui concerne les différentes transactions commerciales faites à partir de produits bruts et manufacturés : « Les habitants de Sillā emploient dans leurs transactions du millet (*al-ḏura*), du sel (*al-milḥ*), des anneaux de cuivre (*ḥalaq al-nuḥās*) et des petits pagnes de coton qu'ils appellent *š.k*(*k*)*iyyāt* (*wa-uzr liṭāf min quṭn yusammūnahā al-š.k*(*k*)*iyyāt*) »[46]. À propos de l'emploi du vêtement typiquement africain qu'est le pagne comme moyen de paiement, nous trouvons une notice presque similaire relative aux habitants de Taranqa sur les bords du Nil et dans laquelle on rend compte de la fabrication de ces pièces d'étoffe : « Chez eux, on fabrique les pagnes appelés *š.k*(*k*)*iyyāt* (*al-uzr al-musammā bi-l-š.k*(*k*)*iyyāt*) »[47]. Il est également enrichissant de noter que les souverains de Ġāna avaient l'habitude de choisir leurs traducteurs parmi les musulmans : « Les interprètes du roi sont {choisis} parmi les musulmans (*wa-tarāǧimat al-malik min al-muslimīn*) »[48]. Toujours dans la région de Ġāna, nous relevons une information relative à des peuples noirs, dits *ʿaǧam* et appartenant aux Nuġamārta, qui faisaient du commerce : « C'est à partir d'Irasnā que les Noirs dits *ʿaǧam* (*al-sūdān al-ʿaǧam*), connus sous le nom de *banū* Nuġamārta et étant commerçants, transportent la poudre d'or dans tous les pays »[49]. Le fait qui nous intéresse ici est la mention du vocable *ʿaǧam* qui semble renvoyer à la notion linguistique de locuteurs

45 Sur les territoires de Ġāna et Takrūr, voir al-Qalqašandī, s.d., III : 286, 461, IV : 253, V : 163, 279, 282, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 292, 293, 294, 298, 303, 337, VI : 48, 50, 51, 55, 59, 60, 61, 73, 127, 128, VIII : 7, 9, 10, 11, 115 ; Ibn al-Qāḍī, 1973–1974, I : 115 (*bilād al-Takrūr*) ; Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996 : 47, 151, 316, 332. Sur ces zones, voir les travaux de J. Cuoq, 1984 : 9–12, 17–21, 41–47, 59–63, 252–255 et R. Oßwald, 1986 : 58–61, 62, 63–65, 67, 70–77, 88, 94–96, 100, 127, 438–440 ; P. Masonen, 2000 : *passim*.

46 Al-Bakrī, 1965 : 173/325 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 218 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 132, où il est clairement écrit *al-šankiyyāt*. Sur l'histoire et la géographie de la région de Sillā, voir J. Cuoq, 1984 : 43, 44, 60, 61, 84, 161 ; J. Thiry, 1995 : 368 (note 484), 524 ; P. Masonen, 2000 : 101, 105–106, 256, 285–286, 300, 350. À propos du mot *izār* (pl. *uzr*), voir R. Dozy, 1845 : 24–38, dans la rubrique *izr*/*izār* ; J. Lanfry, 1973 : 429, « *izar* (de l'arabe *izār*), grande pièce d'étoffe rectangulaire dans laquelle se drapent les femmes » dans la région de Ghadamès.

47 Al-Bakrī, 1965 : 173/325. Sur le fleuve Nīl dans les textes géographiques arabes du Moyen Âge, voir A. Nazmi, 2004 : 28–38.

48 Al-Bakrī, 1965 : 175/329.

49 Al-Bakrī, 1965 : 177–178/333.

non arabophones, peut-être berbérophones ou même usagers d'une langue subsaharienne ou soudanienne qui serait exclusivement comprise par un groupe restreint d'individus. Enfin, précisons que l'écrivain maghrébin Ibn Marzūq al-Tilimsānī signale dans *al-Manāqib al-marzūqiyya* l'existence d'un individu qui s'appelait Abū l-Ḥasan al-Takrūrī, homme pieux et parmi les grands saints (*min kibār al-awliyā'*), et qui se trouvait à La Mecque « en provenance du pays de Takrūr dans le Sūdān des non-Arabes (*min bilād Takrūr Sūdān al-ʿağam*) »[50].

Dans un autre contexte, celui du lexique, al-Bakrī est également assez prolixe sur certains termes et expressions tirés des langues africaines. Voici quelques éléments relevés dans son ouvrage géographique qui, espérons-le, sauront éveiller la curiosité du lecteur. Le premier exemple pris à la région du *wādī* Safdad (nord-ouest du Maroc actuel) concerne des Noirs (*al-Sūdān*) vivant dans une zone insalubre. Il est dit que lorsqu'un individu blanc (*rağul abyaḍ al-lawn*) s'en approche les Noirs se mettent à crier *mayz* ! *mayz* !, expression qui serait l'équivalent de « regarde ! regarde ! »[51]. Une remarque s'impose sur le fait qu'il est tout de même curieux de trouver une mention de ce genre à une latitude aussi septentrionale par rapport aux confins du Sahel. Si celle-ci s'avérait juste, nous aurions alors une citation peu fréquente documentant un peuplement noir entre le nord des franges sahariennes et le Maghreb occidental à une époque relativement ancienne[52].

Parmi les renseignements fournis sur le lexique de la faune, on relève le nom de l'hippopotame avec le terme *qafū*. D'ailleurs, il est bien indiqué qu'il s'agit d'un animal aquatique (*ḥayawān fī l-mā'*) que l'on trouve sur les rives du Nil[53]. Au niveau des mœurs et des coutumes, la lecture de l'ouvrage d'al-Bakrī offre quelques informations sur les croyances des peuples susbsahariens comme le fait d'adorer des idoles que l'on rencontrait fréquemment dans les environs de Takrūr. Ces monuments seraient semblables à des statues (*wa-ʿibādat al-dakākīr wa-l-dakkūr ʿindahum al-ṣanam*)[54]. Dans ce même sens, on peut aussi

50 Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 2008 : 219. Sur *al-Manāqib al-marzūqiyya*, voir les éléments fournis par M. Zouihal, 2010 : 223–225.

51 Al-Bakrī, 1965 : 88/176 (ميز). Pour l'heure, nous ne sommes pas en mesure de préciser à quel groupe de langues appartient le terme *mayz*.

52 Outre nos propres remarques, voir Z. Benramdane, 2001 : 63–66, sur les modalités d'un peuplement noir au Sahara à partir de la documentation écrite en arabe et de l'archéologie.

53 Al-Bakrī, 1965 : 173/325 (قفو). Sur l'hippopotame en Afrique de l'Ouest médiévale, voir T. Lewicki, 1974c : 95, précisant en outre que *qafū* est « a name certainly of Sudanic origin ».

54 Al-Bakrī, 1965 : 172/324, 176/330 et la brève notice d'Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 217.

indiquer l'existence d'un serpent géant (*al-ṯaʿbān al-ʿaẓīm*) que les tribus africaines peuplant les territoires s'étendant de Taranqa à Zāfqū adoraient[55].

Les titres souverains et le cérémonial des entités politiques africaines sont également bien présents dans les notes d'al-Bakrī avec par exemple l'ouverture de la séance royale de Ġāna appelée *dabā*, qui est en fait un long morceau de bois creusé sur lequel on frappe afin, sans doute, d'annoncer l'arrivée de la cour et de sa suite (*bi-ṭabl yusammūnahu dabā wa-huwa ḫašaba ṭawīla manfūra*)[56]. À noter sur ce sujet que le *Kitāb al-istibṣār fī ʿaǧāʾib al-amṣār*, qui reprend la notice transmise par le géographe de Huelva, vocalise le terme en *dubā* mais nous pensons que cette nuance ne change pas la signification du mot en question[57].

En l'année 460/1067–1068, le roi (*malik*), gouvernant les destinées de Ġāna, s'appelait Tankāmanīn et son prédécesseur avait été salué par le nom de Basī/Bisā, ce dernier étant l'oncle maternel du premier[58]. Grâce aux spécialistes de linguistique africaine, nous savons qu'en langue zarma, il existe le terme *bisa* qui a les sens de « supérieur (adjectif) ; passer, dépasser ; plus que »[59]. Peut-être s'agit-il d'une épithète utilisée pour marquer la préséance du titulaire sur les autres membres de la famille royale des Mandingues. Dans le même ordre d'idées, on trouve la mention de deux souverains de la ville d'Īrasnā appelés le premier par le titre de *dū*/*daw* et le second par celui de *mallal* (« blanc ») avec en outre pour ce dernier la *nisba* d'*al-Muslimānī* qui confirme une conversion à l'islam[60]. Ajoutons qu'il existe une inscription découverte à Ǝssuk sur une tombe et qui porte le nom d'un certain Muḥammad b. Yūnus al-Muslimānī mais qui n'est malheureusement pas datée[61].

Dans la ville d'Anbāra, située à l'ouest de Ġāna et peuplée de gens convertis à l'islam, il y avait un souverain qui était en conflit avec la ville de Ġāna. Selon le géographe andalousien, il s'appelait Tārim et avait une attitude intransigeante envers le roi de Ġāna (*wa-malikuhā ismihi Tārim wa-huwa muʿānid li-*

55 Al-Bakrī, 1965 : 173/326. Dans les *Siyar al-mašāʾiḫ*, 2009, II : 614, il est fait mention d'une localité désignée par le nom de Tāramsāt (Ouargla) et où il est question de *dakākīr*. Sur le site de Taranka, voir Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 132–133.

56 Al-Bakrī, 1965 : 176/329.

57 Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 220 (دبى).

58 Al-Bakrī, 1965 : 174/327, 179/325 (بسي et بسى).

59 Voir S. Baldi, 1997 : 21.

60 Al-Bakrī, 1965 : 178/333 (دو et ملّل). Sur ces questions, voir l'étude de T. Lewicki, 1983 : 35–36, 37 (une photocopie de l'article nous a été aimablement transmise par Virginie Prevost).

61 Voir les indications livrées par P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 165b, 140.

malik Ġāna)[62]. Dans la même région, du côté de la ville d'Alūkan, il y avait un individu qui gouvernait le site et qui s'appelait Qanmar b. Basī/Bisā. Ce dernier s'était converti à l'islam mais il cachait sa nouvelle foi (*yuqālu annahu muslim yuḫfī islāmahu*)[63]. Dans la région de Sillā, il y avait une communauté d'individus qui aurait eu de lointaines origines omeyyades et ses membres sont les Hunayhīn. Ils ont le « teint blanc et un beau visage (*bīḍ al-alwān wa-ḥisān al-wuǧūh*) » et « leur groupe tribal est connu sous le nom de Fāmān (*qawm minhum yuʿrafūna bi-l-Fāmān*) »[64].

Si l'on considère les indications offertes par al-Bakrī comme étant exactes, la ville de Kawkaw aurait été composée de deux parties : l'une étant la résidence du gouvernant et l'autre la zone habitée par les musulmans (*wa-hiya madīnatān madīnat al-malik wa-madīnat al-muslimīn*). Le souverain de cette localité était désigné par le nom ou le titre de Qandā/Fandā (*wa-malikuhum yusammā Qandā/Fandā*)[65]. Au sujet de l'appellation énigmatique Qandā/Fandā, indiquons que d'après P.F. de Moraes Farias il s'agirait en fait du nom d'une reine descendante de Qandā/Fandā selon une inscription trouvée à Saney : « [...] C'est la tombe de la reine M.y.n.z.wā (M.b.y.r.wā/M.n.b.r.wā/M.n.t.z.wā) fille de Qandā (Fandā), que la miséricorde de Dieu soit sur (elle) [...] ([...] *hāḏā qabr al-malika M.y.n.z.wā* (*M.b.y.r.wā/M.n.b.r.wā/M.n.t.z.wā*) *bt. Qandā* (*Fandā*), *raḥimat Allāh ʿala*(*yhā*) [...]) »[66]. Cette inscription pourrait être datée entre 530/1135 et 550/1155, c'est-à-dire à la fin de période almoravide. Le passage d'al-Bakrī se réfère au roi de Gao, qui aurait régné vers l'année 455/1063. Cependant, il n'est pas certain que l'écrivain de Huelva fasse allusion à un titre car selon P.F. de Moraes Farias aucune inscription propre à un homme ayant porté le nom Qandā/Fandā n'a été trouvée jusqu'à l'époque de la publication de son ouvrage, c'est-à-dire en 2003. On retiendra entre autres choses qu'il y a une différence notable entre les deux informations : l'inscription de Saney renvoie à une femme et la notice d'al-Bakrī parle d'un homme ... mais peut-être exis-

62 Al-Bakrī, 1965 : 179/335 (تارم). Sur ce personnage, voir J. Cuoq, 1984 : 41.

63 Al-Bakrī, 1965 : 179/335.

64 Al-Bakrī, 1965 : 179/335 (فامان). Sur ce groupe, voir J. Cuoq, 1984 : 5.

65 Al-Bakrī, 1965 : 183/342 (قندى et فندى). Au sujet du *balad Kawkaw*, voir Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984 : 30, signale la *madīnat Kawkaw* ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 225 (*madīnat Kawkawā/Kūkawā*) ; al-Malik al-Afḍal, 2013 : 27/92 ; al-Darǧīnī, 1974, II : 319 (*Ǧawǧaw*) ; al-Qalqašandī, s.d., V : 283, 285, 286, 292, 294, sur l'*iqlīm* et la *madīna* de Kawkaw ; Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2005, I : 134 (*Kawkaw*) ; Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī al-Andalusī, 1925 : 42/245–246 (*Qūqū*) ; al-Maqqarī, 1983 : 159, désigne le site par le nom de *Ǧāġū*.

66 Voir P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 18, 20–21 et CLIX, CCXXII-CCXXIII.

tait-il dans des circonstances concrètes une onomastique subsaharienne mixte ?[67]

4.5 Titulatures souveraines et onomastique dans l'aire saharo-sahélienne/ouest-africaine : les données d'Ibn Baṭṭūṭa et d'Ibn Ḫaldūn

Les titres royaux dont il va être question dans les lignes suivantes appartiennent principalement au domaine mandingue du Mali (parfois transcrit Māl(l)ī dans les sources anciennes) et ils apparaissent comme les vrais emblèmes du pouvoir[68]. Les Mandingues ont régné en véritables maîtres sur une bonne partie de l'Afrique occidentale dès le Moyen Âge central et ils ont accumulé territoires et richesses. La puissance de ce vaste domaine prend fin dès la seconde moitié du 8e/XIVe siècle avec la décomposition politique mais également à cause de facteurs économiques adverses comme l'entrée en lice de la puissance maritime portugaise. Au 10e/XVIe siècle, il ne reste qu'un empire résiduel qui n'est plus que l'ombre de son passé. Confronté à des problèmes régionaux comme les affrontements militaires avec les armées peuls et la perte d'espaces à l'ouest avec l'absence de contrôle des aires occidentales, l'empire du Mali va durer plus de trois siècles (7e/XIIIe-10e/XVIe siècle). Selon les spécialistes de la question, cette entité politique a profondément marqué l'histoire de l'ouest africain[69].

Si l'on en croit les chroniques ouest-africaines rédigées en arabe et relativement tardives comme la série des ouvrages appartenant au genre *tārīḫ*, la naissance de la royauté au Soudan occidental serait, peut-être, à mettre en relation avec des actions qui auraient dépassé les forces humaines, que ce soit la mort du « poisson-roi » au Songhay ou l'appui des forces naturelles au Ġāna et Ségou[70]. Pour certains, il semblerait que la force d'un empire pourrait se mesurer

67 Al-Bakrī, 1965 : 183/342.

68 Sur le Mali au 8e/XIVe siècle à la lumière du géographe tangérois Ibn Baṭṭūṭa, voir les observations de F.-X. Fauvelle-Aymar, B. Hirsch, 2003 : 100–103 ; sur la *mamlaka* et les *bilād Mallī*, voir également al-Qalqašandī, s.d., I : 17, 22, III : 286, V : 282–283, 287–301, 324, 422, VI : 127, VIII : 8, 9, 11. À titre indicatif, rappelons qu'au début du 4e/Xe siècle, Ibn Ḫurradāḏbih, 1967 : 17/13, donne les noms de deux rois d'Afrique orientale : *malik al-Nūba Kābīl* et *malik al-Ḥabaša Alnaǧāšī*.

69 Au sujet de l'empire du Mali aux 9e/XVe et 10e/XVIe siècles, voir M. Ly, 1981 : 595–608 ; P. Masonen, 2000 : 105, 108–109, 111, 146, 308, 359, 374, 377, 379–384, 495, sur cette même entité territoriale dans les sources arabes.

70 Sur ces faits précis, voir F. Iniesta, 1994 : 112–113.

par l'abondance du fer dans leurs territoires comme ce fut le cas pour les terres de Ġāna, prouvant ainsi une certaine supériorité stratégique et militaire. Cela étant, il faut admettre que la dernière observation entre en collision avec la vision ethnocentrique des sources arabo-musulmanes. Celles-ci décrivent des réalités politiques plutôt étranges, voire suspectes, qu'elles n'hésitent pas à ranger dans le champ de l'idolâtrie ou simplement commandées par les forces du mal dirigées par le Diable[71].

C'est dans le contexte historique brièvement décrit dans les lignes précédentes que naît le système de la *mansāya* ou « royauté » dans les régions sous contrôle des *mansā*, ces rois divinisés, qui dirigeront le destin des territoires du Mali au Moyen Âge. Ainsi, dans la continuité des remarques antérieures, nous avons jugé utile de mettre à profit deux écrivains maghrébins du 8ᵉ/XIVᵉ siècle qui ont apporté un certain nombre de détails sur le titre royal de *mansā*. Grâce aux renseignements recueillis dans les notices textuelles, nous pouvons aborder le sujet de manière plus fine[72]. Mais, et il est juste de le reconnaître, c'est grâce à une étude fouillée de T. Lewicki que nous en savons un peu plus sur le nom royal de *mansā* qu'il n'hésitait pas à qualifier de « libyco-berbère », voire même d'origine canarienne[73]. Nous reviendrons sur cette question dans les lignes suivantes.

Dans un passage fort instructif de son *opera magna*, Ibn Baṭṭūṭa (*ob.* 769/1368), écrivain et géographe originaire de Tanger, raconte que le souverain de Māl(l)ī se faisait appelé par le nom *mansā*. Outre la vocalisation du terme africain, il en donne une définition relativement précise :

> Évocation du sultan {de} Mālī : Sulaymān était le sultan *mansā*, et *mansā* avec une *fatḥa* sur la *mīm*, la *nūn* fermée et la *sīn* avec une *fatḥa* et sans points diacritiques, son sens est le « sultan » (*wa-ma*ʿ*nāhu al-sulṭān*)[74].

---

71 Voir la mise au point de F. Iniesta, 1994 : 112–124, sur l'évolution du pouvoir royal au Soudan occidental du Moyen Âge à l'époque moderne.

72 Pour la région de Ségou, voir J. Bazin, 1988 : 376–379, sur le titre de *màsa* et le concept de *màsaya* (littéralement le fait d'être *màsa*), correspondant respectivement à *mansā* et *mansāya* dans les sources arabes ; M. Delafosse, 1901 : 94, 204, a relevé les mots *masa*, « chef » et *masa-kyè*, « grand chef » en langue mandingue.

73 T. Lewicki, 1983 : 37–41.

74 Ibn Baṭṭūṭa, 1997, IV : 399 (منسى). Sur ce véritable « globe-trotter », voir *EI*², sub nomine, III, 1975 : 758–759 (A. Miquel) ; M. al-Mahnāwī, 1996 : 218–230 ; F.-X. Fauvelle-Aymar, B. Hirsch, 2003 : 82–85, élaborent une analyse critique des données recueillies par Ibn Baṭṭūṭa sur les *bilād al-Sūdān* ; N. Hentati, 2012 : 219–221, sur les possibles motivations juridico-religieuses de sa *riḥla*.

À près de cinquante ans de distance de la composition du livre de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa, l'historien Ibn Ḫaldūn revient sur le sujet au moment d'aborder les faits concernant un roi ayant conquis puis régné sur la région contrôlée par les Ṣūṣū (Sosso)[75]. Voici le fragment dans lequel on relève, entre autres renseignements, les significations de certains mots africains[76] :

> Et leur roi était le plus puissant et il avait conquis les Ṣūṣū et était entré dans leur territoire ; le roi qui retira le pouvoir de leurs mains s'appelait du nom de *mārī ǧāṭa* ; chez eux, le sens (*maʿnā*) de *mārī* est l'« émir » celui qui a une filiation sultanienne (*nasl al-sulṭān*) et *ǧāṭa* est le « lion » ; et le nom « petit-fils » est *takan* ; et la généalogie de ce roi ne nous est pas parvenue ; d'après ce qu'ils ont rappelé, il régna sur eux durant vingt-cinq ans ; lorsqu'il perdit la vie, après lui, on nomma pour eux *mansā* Ulī ; le sens (*maʿnā*) de *mansā* est le « sultan » et dans leur langue (*bi-lisānihim*), le sens (*maʿnā*) de Ulī est « ʿAlī » ; ce *mansā* Ulī était parmi les rois les plus puissants[77].

Indiquons que dans un autre passage, l'écrivain donne les noms de trois monarques qui avaient eu le privilège de porter le titre royal de *mansā*, à savoir *mansā* Mūsā, *mansā* Sulaymān et *mansā* Ǧāṭa et de gouverner ainsi les territoires de Māl(l)ī[78]. Ces espaces avaient été le lieu de nombreux conflits entre les différentes puissances régionales. Nous savons, par exemple, que les Ṣūṣū régnèrent sur les provinces du roi de Ġāna avant d'avoir à subir les affres de la défaite. Mais le monarque ġānien avait été vaincu par les Almoravides (*al-Mulaṯṯamūn*), qui furent à leur tour battus par les mêmes Ṣūṣū[79].

À une époque relativement proche de celle d'Ibn Ḫaldūn, nous relevons les explications fournies par le chroniqueur al-Qalqašandī (*ob.* 821/1418), auteur d'une encyclopédie volumineuse intitulée *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā'* et dans laquelle fourmillent des informations sur les peuples de l'Afrique au sud du

75 Sur les Ṣūṣū et leur région d'implantation, voir al-Qalqašandī, s.d., V : 283, 284, 292 (*iqlīm Ṣūṣū*). Au sujet des Almoravides et des Ṣūṣū, voir J. Cuoq, 1984 : 53–63 ; P. Masonen, 2000 : 367, 372–376, 378–379, 394, 442, 448, 455, 469, 472, 476.

76 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VI : 266–267 (ماري, جاطة, الي, تكن).

77 Sur le *mansā* Mārī Ǧāṭa, qui mourut en 775/1373, voir J. Cuoq, 1984 : 79–80.

78 Ibn Ḫaldūn (ʿAbd al-Raḥmān), 2000–2001, VII : 411 ; sur les *mansā*-s Sulaymān et Mūsā, voir al-Qalqašandī, s.d., V : 289, 290, 291, 294, 297, 301, 337, VIII : 9, 10, 115. Voir J. Cuoq, 1984 : 79–97, 101, 107, 116, 118, 124, 143, sur l'époque des deux personnages cités précédemment ; R. Oßwald, 1986 : 82, 85, 91, 388 ; P.F. de Moraes Farias, 2003 : CVII, CVIII-CIX, CX-CXII ; C. El Hamel, 2013 : 125–127, sur *mansā* Mūsā.

79 Al-Maqrīzī, 1979 : 195/209.

Sahara. Celles-ci, comme c'est le cas dans les matériaux que nous allons exposer, ont été parfois compilées dans les ouvrages du propre Ibn Ḫaldūn, comme par exemple dans *al-ʿIbar*. C'est ainsi qu'au sujet des titres souverains *mārī Ǧāẓa*, *mansā Walī* et du nom Muḥammad, l'écrivain égyptien offre des explications utiles, malgré leur similitude avec celles livrées par l'auteur d'*al-ʿIbar*. Voyons dès à présent les faits exhumés de son ouvrage :

> *Mārī ǧāẓa*, le sens de *mārī* est l'« émir » qui est descendant du sultan (*wa-maʿnā mārī al-amīr allaḏī min nasl al-sulṭān*), et le sens de *ǧāẓa* est le « lion » (*wa-maʿnā ǧāẓa al-asad*) [...] ; *mansā Walī*, dans leur langue, le sens de *mansā* est le « sultan » (*wa-maʿnā mansā bi-luġatihim al-sulṭān*), et le sens de *Walī* est « ʿAlī » (*wa-maʿnā Walī ʿAlī*) [...] ; *mansā Maġā*, chez eux, le sens de *Maġā* est Muḥammad (*wa-maʿnā Maġā ʿindahum Muḥammad*) et ils désignent le sultan {du nom de} Muḥammad (*yaʿnūna al-sulṭān Muḥammad*[an])[80].

Au sujet du titre souverain de *mansā*, arrêtons-nous sur l'étude pionnière et érudite de T. Lewicki. Ce dernier proposait de situer l'origine du terme en question non pas dans le domaine mandingue mais comme un possible emprunt au milieu libyco-berbère. À notre avis, l'explication donnée par le savant est peu claire et il est, croyons-nous, délicat de se prononcer aussi franchement sans l'apport de plus amples informations. Outre cette proposition, il suggérait une autre hypothèse selon laquelle le mot serait de souche canarienne car il existe les vocables canarien *mancei* ainsi que *menceito* et *achimencei* dans le lexique des Guanches de Ténérife contenant notamment les sens de « Ce Dieu », « descendant d'un prince » et « noble ». Là encore, nous sommes bien incapables de trancher sur une hypothèse aussi complexe. Outre ce qui vient d'être signalé, nous indiquerons que dans la même étude, il est fait référence aux travaux de J. Abercormby et D.J. Wölfel qui s'accordent sur une éventuelle parenté avec le kabyle *amenzu* (« le plus âgé de la famille ») et le nafūsien *amenzû* (« le majeur, l'ancien, le premier »)[81]. Sur cette dernière suggestion, nous sommes en mesure de signaler que dans les sources ibadites du Moyen Âge, il y a quelques mentions d'une certaine Manzū (Manzawā ?) bt. Abī ʿUṯmān al-Mazātī qui aurait vécu probablement dans la première moitié du 3e/

80 Al-Qalqašandī, s.d., V : 293, 297 (ماري جاطة), 293 (و لي منسى), 296 (مغا منسى). Voir J.O. Hunwick, 2003 : 111, note 52, indiquant que « *Magha* or *maṛa* is a Manding term meaning 'lord' » ; sur le *mansā* Ulī, voir J. Cuoq, 1984 : 72–74, 83, 109, 142 ; P.F. de Moraes Farias, 2003 : CVIII-CIX, CXI-CXII.

81 T. Lewicki, 1983 : 39, 40, 41.

IXᵉ siècle, si l'on sait que son père, le célèbre *šayḫ* Abū ʿUṯmān al-Mazātī, appartenait à la « classe » (*ṭabaqa*) des savants ayant exercé leurs activités durant la période 200/815–250/865[82]. Finalement, ajoutons que M. Kossmann est revenu récemment sur le thème à propos du mot hausa *màì* (pl. *màasu*) signifiant « the owner or the possessor of » pour le relier hypothétiquement avec le berbère touareg *məšš̌/mass* (« master, owner ») et ensuite discuter la théorie de T. Lewicki sur la possible relation entre le titre *mansā* et le mot guanche **mensei*. Au cours de l'examen du vocable *màì*, le même M. Kossmann suggère une éventuelle connexion avec le kanuri *mâi* qui était un titre royal porté notamment au Kanem et au Bornou. Mais, il nous met en garde pour dire que seuls les spécialistes de kanuri pourraient évaluer la possibilité, ou non, de relier *màì* avec *məšš̌*[83].

En relation étroite avec les éléments exposés plus haut, il serait intéressant, croyons-nous, de nous arrêter sur les commentaires livrés par A. Hanoteau au sujet du vocable *məšš̌/mass* dans le domaine touareg au début du XXᵉ siècle. Voici donc la version pratiquement intégrale de ce qu'il explique au sujet du terme :

> Le mot *mess* correspond au mot français *sid* (سيد) des Arabes, et s'emploie comme lui [...]. On dit en s'adressant à Dieu, *mess i*, mon seigneur, mon maître ; ou *mess iner'*, notre seigneur, notre maître (comme en arabe ربى) [...]. Le mot *mess* se place devant les noms propres comme marque de respect ; ainsi, l'on dit : *mess Agmama*, *mess Amestan*, *mess Idrisa*, *mess Ibera*, *mess Intament*, *mess Goma*, *mess Ar'oumbelou*, etc. Ne peut-on pas voir, dans ce mot *mess*, la syllabe initiale de tous les noms propres de l'antiquité, tels que *Massinissa*, *Micipsa* ou *Mess ibsa*, *Massica* ? Deux hommes, qui ont habité longtemps chez les Imouchar', m'affirment avoir connu des gens qui se nommaient *Ibsa*, *Ioua*, *Ezel*, *Egnes* ou *Ignas*.

82 *Siyar al-mašā'iḫ*, 2009, II : 531 (منزو) ; al-Šammāḫī, 1995 : 124, 125, 127 (منزوا), 165 ; al-Darǧīnī, 1974, II : 310–311 (منزو) ; *idem*, 1974, II : 390, signale un individu appelé Manzū (*raǧul min Lamṭa yusammā Manzū*). Voir T. Lewicki, 1934 : 282, 283 ; O. Ould-Braham, 1987 : 92–95.

83 Voir M. Kossmann, 2005 : § 152, 144. On prendra garde de préciser que le titre royal en question avait déjà fait l'objet d'un signalement par D. Lange, 1972 : 286, *māy* « roi » (*mâi*) ; A. Hanoteau, 1896 : 180, *mess*, « Le maître » ; A. de Calassanti Motylinski, 1908 : 197, « Maître. *Mess*, pl. *messaou* », 243, « Propriétaire. *Mess* » dans l'Ahaggar ; R. Basset, 1883 : 335, *messina*, « Dieu » chez les Kel Oui ; Ch. de Foucauld, A. de Calassanti Motylinski, 1984 : nº 37, 96, nº 104, 205, *Mess-ineγ*, « Dieu » en touareg ; K.-G. Prasse, G. Alojaly, G. Mohamed, 1998 : 224, « *məšš̌/ṃəssaw*, *ṃəsso* [...] maître, seigneur, propriétaire » dans les dialectes touaregs de l'Azāwaγ et de l'Aïr ; D. Bondarev, 2014 : 135, *ma'y/mâi*, « title of a Kanem/Bornu ruler » en vieux kanembu.

> L'application du mot *mess*, seigneur, avant ces noms, nous donne : *mess Ibsa* ou *Micipsa*, *mess Ioua* ou *Massica*, *mess Ezel* ou *Mascizel*, *mess Egnes* ou *Misagenes*, *Masgaba* ou *mess Gaba* est aussi un nom répandu chez les Imouchar'. On retrouve encore chez ce peuple, non seulement les noms propres usités dans l'antiquité, mais encore le même mot servant à indiquer le respect ou la détresse pour les personnes. Les noms que nous a transmis l'histoire sont naturellement ceux de personnages importants, ce qui explique pourquoi ils sont ordinairement précédés du mot *mess*[84].

Une fois de plus, le lecteur constate avec acuité combien il est difficile, pour ne pas dire impossible, de résoudre les problèmes d'étymologie. Mais cela dit, s'ils sont correctement posés, ils peuvent malgré tout aider à mieux cerner les véritables contours du sujet, à savoir le replacement des lexiques dans les contextes historiques et géographiques d'élaboration, d'usage, d'abandon ou de fusion au sein d'autres environnements culturels et linguistiques.

4.6 Éléments sur les langues saharo-sahéliennes/ouest-africaines dans l'épigraphie funéraire islamique des sites de Saney et de Bentyia

Le corpus d'inscriptions épigraphiques publié par P.F. de Moraes Farias apporte quelques données de choix sur les langues de la région étudiée, notamment en ce qui concerne le lexique commun. Il est vrai que pour l'historien ces informations sont difficilement exploitables du fait de leur faible quantité qui constitue un sérieux handicap au moment de tenter l'élaboration de conclusions. Cela dit, nous pensons que celles-ci doivent être remises à la portée du lecteur qui jugera ensuite de leur intérêt tant pour le champ de la linguistique africaine que pour l'histoire de la frange sahélienne au Moyen Âge. En outre, nous estimons qu'il est également salutaire de rappeler que les éléments que nous allons fournir sont sans doute parmi les mentions les plus anciennes d'un effort réalisé en Afrique de l'Ouest pour transcrire les langues locales en caractères arabes. Pour les premiers États musulmans de la boucle du Niger, les inscriptions en arabe sont d'une extrême importance car elles constituent une sorte de déclaration politico-religieuse affirmant leur statut en tant que musulmans et leur lien avec le reste du domaine islamique.

84 A. Hanoteau, 1906 : 378–379, note 1.

4.6.1 *Inscription datée de 536/1142*

Elle a été trouvée à Saney et il en a été fait une hypothétique transcription morpho-phonologique et interprétation dans le passage suivant : « C'est la tombe de Kankā/Kankī fils du roi … (*hāḏā qabr … bt. Kankā/Kankī b. al-malik* …) »[85]. Kankā/Kankī pourrait également être découpé en Kan kā ou Kan kay. Le mot songhay *kay*, qui se prononce *koy*, est le pendant de « chef » ou de « maître »[86]. Dans le sillage des données précédentes, signalons que John O. Hunwick, dans ses nombreux travaux sur l'histoire de l'Afrique occidentale entre le Moyen Âge et l'époque moderne, a étudié les titres des fonctionnaires au service des souverains Askiyas de l'empire songhay formés autour des mots-clés *farma* et *koy* avec les sens de « chef » et autres vocables relatifs aux institutions[87].

Grâce aux données fournies par des textes comme la chronique d'Ibn al-Muḫtār (milieu du 11e/XVIIe siècle), il est possible de mettre au jour des termes et des expressions relevant des structures administratives des États de Songhay que nous reproduisons dans la liste suivante[88] : *bāray koy* ou « chef de la cavalerie », « chef du protocole », « maître des cérémonies » ; Bara *koy* ou « gouverneur de Bara »[89] ; Dāʿa *koy* ou « gouverneur du Dāʿa » ; *hi koy* ou « chef des

---

85 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 22, 23–24 (كنكي et كنكى).

86 S. Baldi, 1997 : 28, enregistre le terme *koy* en langue zarma avec les sens de « chef, maître, patron ». Voir un exemple de l'expression *kan koy* dans al-Saʿdī, 1964 : 16/29, 84/140, inclus dans l'onomastique de Muri *māġa kan koy* (Mur *maʿa kan koy*), théologien et jurisconsulte ouest-africain du milieu du 9e/XVe siècle.

87 Voir J.O. Hunwick, 2003 : 338–344 ; P.F. de Moraes Farias, 2006 : 238–248, réalise une étude intéressante du vocable *askiya* tant d'un point de vue historique que linguistique. Sur les titres formés à partir des termes *farma* et *koy*, voir quelques exemples dans la *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 18/29 (*koron koy farma*), 39/62 (*Bara koy*, « gouverneur de Bara »), 70/112 (*Dirma koy*, « gouverneur de Dirma »), 131/214 (*Ǧinnī koy*/*Ǧannā koy*, « gouverneur de Djenné »), 181/290 (*Banka farma*, « gouverneur de Banka) ; al-Saʿdī, 1964 : 22/38, 70/115 (*Timbuktu koy*, « gouverneur de Tombouctou »), 64/104, 84/140 (*Dirma koy*, « gouverneur de Dirma »), 83/138 (*Maġšāran koy*, « chef des Touaregs »). En relation avec les informations précédentes, notons que M. Delafosse, 1901 : 94, 198, signale le terme *farhama* comme équivalent de « chef » en langue mandingue.

88 Sur cette terminologie, voir les données fournies par Ibn al-Muḫtār, 1964 : 16/26, 35/60, 65/125, 79/149, 87/164, 96/182, 110/202, 110/203, 111/204, 114/209, 118/216, 122/223, 126/231, 129/235, 130/238, 132/240, 132/241, 137/250, 138/252, 139/253, 150/270. Précisons que la liste offerte n'est pas exhaustive.

89 Voir d'autres exemples de ce grade dans la *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 23/38, 23/39.

embarcations »[90] ; *hugu kukuray koy* ou « chef des eunuques du palais » ?[91] ; *hu kura koy* ou « intendant général du palais » ; *yūbu koy* ou « chef du marché » ; *gwīma koy* ou « chef des ouvriers », « chef du port »[92] ; *fāri mundyo* ou « inspecteur des cultures »[93] ; *ašaraʿ mundyo* ou « chef de la police » ; Timbuktu *mundyo* ou « chef de la police de Tombouctou » ; *kuyra banda mundyo* ou « commissaire de la banlieue de la ville » ; Kabara *farma* ou « chef du port et des embarcations de voyageurs à Kabara »[94] ; *bana farma* ou « chef des salaires »[95] ; *daʿay farma* (prononcé *deï farma*) ou « chef des achats[96] ; *kāra farma* ou « chef des punitions » ; *warkya farma* ? ; *ḥaṣala farma* ? ; *arya farma* ou « chargé du service des inondations » ; *kalissi farma* ou « trésorier du royaume ».

4.6.2 *Inscription datée de 614/1217*

Cette inscription a été mise au jour sur le site de Saney et on en a donné la lecture hypothétique suivante : « [...] C'est la tombe de W.r.ḥ, enfant de [...] ([...] *hāḏā qabr W.r.ḥ iḏī* [...]) »[97]. Ici, le mot *iḏī* signifie « enfant de ». Dans la variante songhay de Timbuktu, la prononciation serait *ije* alors que dans celle employée à Gao, nous aurions *ize* avec le sens de « fils de »[98]. Notons en outre que l'ouvrage historique d'Ibn al-Muḫtār enregistre la formule songhay *kuy iǧ*

90 Ce titre est traduit par « chef des pirogues » dans J. Cuoq, 1984 : 198.

91 L. Cancel, 1908 : 327, donne *kora koy*, « chef du village », élément qui est repris par M. Tilmatine, 1996 : 180 ; L. Souag, 2012 : 201, relève les termes *koyra* (parlers de Tombouctou et Djenné), *kóra* (en *tasawaq* d'In-Gall) et *kʷạra* (*kwara n dzyey* de Tabalbala), tous ayant la signification de « village/town/city » ; P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 83, 71 et CCXII-CCXIII, indique le mot songhay *kūrī*/*korey* avec le sens de « bouclier » dans une inscription non datée et recueillie à Saney ; *idem*, 2006 : 245, pense que le titre de *hugu kukuray koy* correspond à celui de « chef des eunuques de la maison ». Voir un exemple de ce titre dans al-Saʿdī, 1964 : 77/127, sous la forme *hugu kura koy*.

92 Sur le titre de *gwīma koy*, voir R. Nicolaï, 1980 : 253, le traduisant par « maître du port ».

93 On relève une occurrence de ce titre dans al-Saʿdī, 1964 : 81/132.

94 D'autres occurrences de ce grade apparaissent dans la *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 4/6, 12/18, 14/22, 16/25, 52/81, 53/84, 79/127, 119/193, 122/198, 124/202, 133/217.

95 *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 88/143, 95/154, pour les titres de *bana farma* et *bana farma koy*.

96 *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 102/166, sur le même titre *daʿay farma*.

97 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 54, 51 (اذي).

98 Sur le mot « fils », voir L. Cancel, 1908 : 338, *ize* (*idze*, *iza* ; *idjé*, *izé*) ; J.O. Hunwick, 1970–1971 : 62 ; *idem*, 2003 : 366 ; R. Nicolaï, 1980 : 253, traduisant les termes *iǧ*, *iǧī* et *īǧ* par « fils de ».

(prononcer *koy-idié*) ou « descendant de chef, fils de chef »[99]. Une autre chronique africaine, intitulée *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān* et presque contemporaine de l'ouvrage d'Ibn al-Muḫtār, livre pareillement des expressions construites autour d'un mot-pôle *iǧī*, avec notamment *ašūr koy iǧī*, *bāsūr koy iǧī*, le nom d'une fille appelée Nāna *ḫīǧ* (*iǧī* ?) et une colline répondant au nom de Addī ʿAlī *iǧī*[100]. Mais pour l'heure, reconnaissons que nous sommes bien incapables de relier avec certitude le champ sémantique des quatre derniers exemples fournis avec le terme *iḏī*, examiné plus haut.

4.6.3 *Inscription datée de 696/1296*

Elle a été relevée sur le site de Bentyia et on y lit le fragment suivant : « […] C'est la tombe de ʿĀ'iša […] fille du juriste Muḥammad le grand frère que Dieu lui accorde sa miséricorde […] ([…] *hāḏā qa(b)r mᵊtāʿ ʿĀ'iša* […] *bt. al-faqīh Muḥammad bīr raḥimahu Allāh* […]) »[101]. Dans le monde songhay, le terme *bīr* signifie le « grand frère », voire la « grande sœur », et il est souvent employé dans la documentation écrite saharo-sahélienne. Dans une autre inscription de Bentyia, datée de 796/1394, nous avons la formule suivante : « […] C'est la tombe […] fille de […] grand frère […] ([…] *hāḏā qabr* […] *bt.* […] *bīr* […]) »[102]. Enfin, au sujet de ce même lexème *bīr*, nous comptons sur une inscription également trouvée à Bentyia, datée de 815/1412, et qui offre les informations suivantes : « […] Ce sont les biens de la tombe du prédicateur ʿUmar grand frère du pèlerin Mūsā […] ([…] *hāḏā matāʿ al-qabr al-ḫaṭīb ʿUmar bīr al-ḥāǧǧ Mūsā* […]) »[103]. En outre, signalons qu'il existe le terme *biyār*, quelque peu similaire à *bīr*, et qui a été recueilli dans une inscription de Saney datée de l'année 542/1147[104]. À plusieurs siècles de distance, nous exhumons le mot *bīr* dans la chronique d'al-Saʿdī intitulée *Tārīḫ al-Sūdān* qui est associé à l'onomastique de personnages divers et variés[105].

4.6.4 *Inscription datée de 824/1421*

Cet exemplaire d'époque tardive a été mis au jour dans la région de Bentyia et il comprend le fragment suivant : « […] C'est la tombe du ministre Muḥammad Ariyaw (Ariyū/Iriyaw)[106], ‹ nom louangeur › Kawkaw fils de Būbakrin […] ([…]

99 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 67/128, 129/235 (كي اج).
100 *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 36/57, 62/98, 107/174, 117/191 (اجي).
101 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 211, 181–182 (بير).
102 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 218, 185 (بير).
103 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 226, 191–192 (بير).
104 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 47a, 46 (بيار).
105 Al-Saʿdī, 1964 : 13/19 (Nāna *bīn*/*bīr* ?), 35/57, 41/67, 56/93, 63/102.
106 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 234 (اريو), 199 et CCXIII-CCXV (ظمّ).

hāḏā al-qabr al-wazīr Muḥammad Ariyaw (*Ariyū/Iriyaw*) *ẓammu Kawkaw b. Būbakrin* [...]) ». P.F. de Moraes Farias, auteur de l'ouvrage mis à profit, a traduit le terme songhay *ẓammu* par la formule « praise-named », soit l'équivalent probable de « nom louangeur », voire « nom flatteur » ?[107]

4.6.5 *Inscription non datée*

Il s'agit d'une inscription retrouvée à Bentyia dont voici le fragment : « [...] C'est la tombe de (Ġ) le petit, fils de Yaw/Yū/Yuwa [...] ([...] *hāḏā qabr mᵊtaʿ* (*Ġ*) *kayna b. Yaw/Yū/Yuwa* [...]) »[108]. Dans le fragment exposé, on relève le mot songhay *kayna* qui a le sens d'« être petit ». Un autre spécimen non daté, contenant le terme *kayna*, a été recueilli dans la même zone dont voici l'information qui nous intéresse : « C'est la tombe de [...] (ʿAbd al-Ra)ḥmān, après, fils de Būbakrin [...] Fāṭima la petite, fille de [...] (*hāḏā qabr* [...] (*ʿAbd al-Ra*)*ḥmān baʿd b. Būbakrin* [...] *Fāṭima kayna bt.* [...]) »[109]. Comme on peut l'observer, le vocable *kayna* est traduit dans le contexte de l'inscription, c'est-à-dire par « la petite ». En outre, précisons que pour une époque bien plus tardive, la chronique d'Ibn al-Muḫtār livre l'expression onomastique songhay Maʿa *kayna* (prononcer *Maa keïna*), soit l'équivalent de « Muḥammad le petit »[110]. Enfin, ajoutons que durant le même siècle, la *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān* signale le nom de deux quartiers de Tombouctou formés à partir du mot *kayna* : Sārī *kayna*/Sāray *kayna* et Askī Būbu *kayna*[111]. On pourrait raisonnablement penser que le mot *kayna* agit ici comme un adjectif relatif à la superficie des espaces topographiques en question. Mais rien n'est moins sûr et en l'absence d'informations supplémentaires, on se contentera d'en rester au stade de l'hypothèse.

4.6.6 *Inscription non datée*

Dans une inscription glanée sur le site de Bentyia, on a retrouvé la mention d'un terme relatif à l'onomastique féminine en songhay. Voici un extrait du texte : « [...] Ce sont les biens de la tombe de ʿĀʾiša K.y.k.r. (Kīkīra/Kēkēre) fille de Sulaymān fils de Būbakrin (Būbakar), et sa mère est ‹ madame › [...] ([...]

---

107 À la fin de la transcription du nom *Ariyaw*, l'éditeur donne un « etc. » qui, selon nous, laisse supposer que d'autres translittérations seraient possibles. Sur le nom *Ariyaw*, ajoutons trois mentions recueillies chez Ibn al-Muḫtār, 1964 : 87/163, 118/217, 185/323.

108 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 207, 175 (كين) et CCXIII-CCXV.

109 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 238, 202 (كين) et CCXIII-CCXV.

110 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 84/158 (مع كين).

111 *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 44/70, 47/73, 77/123, 78/126, 82/132, 120/194 ; Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998 : 166, 167, 168, 172, 181, 260, 281, cite le nom de la ville sous la forme *Tīnbuktu*.

hāḏā matāʿ al-qabr ʿĀʾiša K.y.k.r. (*Kīkīra/Kēkēre*) *bt. Sulaymān b. Būbakrin* (*Būbakar*) *wa-ummuhā wayza* [...]) »[112]. Dans une autre inscription funéraire de Bentyia, datée de 818/1415, on relève une autre variante graphique du nom en *wayǧa*, qui renvoie sans doute à une forme dialectale matérialisée par la transformation de *z* en *ǧ*. Le fragment textuel indique les faits suivants : « [...] C'est la tombe de ‹ madame › K.y.k.y. sœur de Ḥa(mī)d (Ḥumayd ?) fils de (M)ūsā [...] ([...] *hāḏā qabr mᵊtāʿ wayǧa K.y.k.y. uḫt Ḥa*(*mī*)*d* (*Ḥumayd ?*) *b.* (*M*)*ūsā* [...]) »[113]. Enfin, ne manquons pas de signaler qu'au milieu du 11e/XVIIe siècle, le chroniqueur Ibn al-Muḫtār mentionne des occurrences du mot *wayza*. Selon les éditeurs-traducteurs de l'œuvre de cet auteur, *way/wey* signifierait « femme » en songhay[114].

4.7 Al-Bakrī et la « femme grande et noire » qui parlait une langue incompréhensible (berbère, béja ou nubien ?)

La notice qui va nous occuper dans les pages subséquentes est à mettre en liaison avec l'histoire de la recherche d'une oasis perdue en plein désert entre l'est de la Libye et l'ouest de l'Égypte, dans la zone de Kufra : *wāḥ Ṣubrū*. Si l'on se base sur les travaux de T. Lewicki, on peut signaler que le nom même de cette oasis contient une signification concrète en langue copte : le vocable arabe *ṣubrū* provient du copte *čebro* que signifie « village ». L'idée est loin d'être absurde car dans la partie orientale du désert de Libye, le site était connu pour avoir été peuplé par des communautés coptes au Moyen Âge[115]. Cela étant dit, nous devons avertir que l'orientaliste, dans un article publié en 1939, avait proposé pour le mot *ṣubrū* une origine tūbū, langue employée dans l'est du continent africain[116]. Dès lors, d'un point de vue historique et selon J. Thiry, l'isolement profond de Kufra et de l'oasis de Ṣubrū explique le silence des écri-

112 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 240, 203 (ويز) et CCXII ; *ibidem* : nº 229, 194–195, avec la mention « [...] C'est la tombe de ... *z* (= *wayza* ?) Fāṭima fille du juriste ʿAbd Allāh fils d'al-Nūn [...] ([...] *hāḏā qabr mᵊtāʿ ... z* (= *wayza* ?) *Fāṭima bt. al-faqīh ʿAbd Allāh b. al-Nūn* [...] »).

113 P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 228, 193–194 (ويج).

114 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 79–80/150, 119/217. Sur le terme *wayǧa*, voir R. Nicolaï, 1980 : 253.

115 Voir l'étude de T. Lewicki, 1965c : 305–306 ; J. Thiry, 1995 : 395–396 ; M. Meouak, 2011b : 143–145, en guise d'introduction au thème. Le géographe Ibn Ḥawqal, 1938 : 139, 140, cite l'oasis dans la graphie *Šubrū*.

116 Consulter T. Lewicki, 1939 : 56–58.

vains arabes médiévaux. Kufra désigne un ensemble d'oasis localisées en plein cœur de la Cyrénaïque[117].

Al-Bakrī est l'un des premiers géographes à mentionner la zone de Ṣubrū dans un long passage qui suit la description des « Oasis » (*al-wāḥāt*). Selon la nomenclature de l'écrivain arabe, ces oasis, que nous trouvons dans le désert occidental de l'Égypte, sont formées par les aires suivantes : *awdiyat al-wāḥāt*, Bahnasā *al-wāḥāt*, al-Farfarūn, *al-wāḥ al-dāḫil* et *al-wāḥayn al-ḫāriǧayn*[118]. Toutefois, la liste donnée par Ibn ʿAbd Rabbihi diffère légèrement, comme nous pouvons l'apprécier dans les données qui suivent : Arīs *al-wāḥ*, Tannīs *al-wāḥ*, *al-wāḥ al-ḫāriǧ* et *al-wāḥ* Ṣubrū[119]. Quant à la nomenclature exhumée chez l'écrivain égyptien tardif al-Suyūṭī (*ob*. 911/1505) concernant certaines des oasis en question, elle offre les renseignements suivants : *al-ḫāriǧa* avec la citadelle (*qaṣaba*) d'al-Madīna ; celle constituée par les villes d'al-Qaṣr et de Hanadā ; *al-dāḫila* avec les cités d'Arīs et de Maymūn[120].

Si les micro-corpus précédents montrent quelques petites nuances, nous ajouterons les renseignements recueillis chez al-Idrīsī qui a noté le lieu sous les formes Šubra, Šubrū et Qušayrat *al-abrāǧ*. Ces indications apparaissent dans l'histoire de l'odyssée de Muqrab b. Māḍī en quête de l'oasis et la description des différents itinéraires connus à l'intérieur de l'Égypte[121]. En relation avec le nom de Ṣubrū, indiquons que le même géographe mentionne le site dans le cadre de sa description de la « terre des oasis extérieures » (*arḍ al-wāḥāt al-ḫāriǧa*) qui était composée, entre autres, du *arḍ* Santariyya (Sīwa) et de la ville (*madīna*) de Taṯrū, autre variante signalée pour Ṣubrū[122].

Selon le rapport de l'écrivain de Huelva, il semble que pour arriver jusqu'à l'oasis de Ṣubrū il était nécessaire de se perdre dans le désert. En fait, un homme qui semblait s'être égaré, arriva jusqu'à elle et constata que la région était riche et l'abondance des ressources naturelles était un fait évident. Après l'année 420/1029, Muqrab b. Māḍī, l'un des chefs des *banū* Qurra, prépare des provi-

---

117 J. Thiry, 1995 : 390–397, sur l'oasis de Ṣubrū dans la région de Kufra (désert de Cyrénaïque).

118 Al-Bakrī, 1965 : 15–17/38–40.

119 Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 147, 148, 149.

120 Al-Suyūṭī, 1967–1968, I : 27, 28. Voir également les données compilées par Ibn Ḫallikān, 1968–1977, IV : 377, V : 185, VI : 68, sur les « Oasis ».

121 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 330, 332 ; *idem*, 2010 : 42/75, 42/76. Les écrivains Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 149 et Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 601, recopient presque intégralement la version d'al-Bakrī.

122 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 119 ; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 600–602, sur les *wāḥāt*, les « Oasis ». Voir les notes de V. Grazzi, 1991 : 9, pour les données d'al-Idrīsī. Sur la place des Luwāta dans l'histoire du peuplement et le berbère de Sīwa, voir R. Basset, 1890 : 1–14 ; M. Côte, 2012 : 48, 50, 52, 153, 204, 264, 265, sur les terroirs de la région de Sīwa.

sions et part à la recherche de l'oasis de Ṣubrū[123]. Il voyagea dans toute la région sans découvrir l'oasis et craignant qu'il n'aurait pas assez de nourriture, il s'en retourna à son point de départ comme il était venu. Pendant le voyage de retour, il passa par l'« oasis extérieure » et c'est là qu'on lui raconta l'histoire de la « femme grande et noire » qui s'exprimait dans un langage incompréhensible. Aussi, il ne faut pas oublier de souligner que cette femme s'était déjà manifestée en volant des dattes dans les jardins de l'oasis. La notice contient des éléments historiques et légendaires qui s'entrelacent et peuvent ainsi désorienter le commun des mortels. Mais il y a un premier élément qui frappe l'attention du lecteur quant aux situations vécues par Muqrab b. Māḍī et la « femme grande et noire » : les deux êtres se sont bel et bien trompés dans leur chemin respectif.

4.7.1 *Al-Bakrī et l'histoire de la « femme grande et noire »*

Voyons dès maintenant dans son intégralité le texte du géographe arabe afin de se faire une idée des données du problème

> À son retour, Muqrab passa par l'oasis extérieure où l'un des habitants lui raconta qu'un matin, après être allé à son lopin de terre, il se rendit compte que presque toutes les dattes avaient été mangées et que sur le sol il y avait des traces d'un individu si grand qu'il ne pouvait pas s'agir d'un être humain. Après avoir surveillé pendant plusieurs nuits avec ses gens, Muqrab découvrit un être d'une hauteur (*ḫalq ʿaẓīm*) qui dépassait tout ce qui avait été vu. Ce géant avait commencé à manger des dattes quand ils se rendirent compte de sa présence. Il les découvrit presque en même temps et s'en alla plus vite que le vent, de sorte qu'ils n'avaient pas pu savoir ce qui était advenu de lui. Muqrab partit avec eux pour examiner les traces laissées sur le sol et il reconnut qu'elles avaient une taille extraordinaire. Alors il donna l'ordre de creuser une fosse là où cet être était venu, de la couvrir d'herbe et d'observer pendant plusieurs nuits d'affilée. Ils suivirent son conseil et une nuit au cours de laquelle le géant s'était approché comme à son habitude, ils le virent tomber dans la fosse. Ils arrivèrent rapidement et profitant de sa chute et étant nombreux, ils réussirent à l'attraper. C'était une femme grande et noire, avec un corps de taille élevée et disproportionnée (*imraʾa sawdāʾ ʿaẓīmat al-jalq*

123 Au sujet de Muqrab b. Māḍī, voir H.R. Idris, 1962, I : 209, sur l'histoire fabuleuse de sa recherche de l'oasis à Subru après l'année 420/1029 ; J. Thiry, 1995 : 391, note 608, rappelle brièvement l'histoire de la femme noire qui avait volé des dattes, 435. Notons en outre l'étude d'A. Diouri, 1992 : 28–38, pour une analyse sémantique détaillée de la notice d'al-Bakrī.

mufraṭat al-ṭūl wa-l-ʿarḍ). Ne pouvant capter un seul mot, ils s'adressèrent à elle dans toutes les langues connues en cet endroit mais elle ne répondit dans aucune d'entre elles (*lā yufqahu minhā kalima fa-kallamūhā bi-kull lisān ʿulima hunālika fa-lam tuǧāwib minhum aḥad^{an}*). Elle fut retenue pendant plusieurs jours avant de prendre une décision à son sujet. Puis, il fut décidé de la laisser partir afin de courir derrière elle à dos de chevaux et de chameaux afin de savoir qui elle était et d'où elle venait. Quand elle se sentit libre, elle s'enfuit avec une telle rapidité que même l'œil ne pouvait pas la suivre. Les chevaux et les chameaux lancés à toute vitesse restèrent derrière elle et personne ne put jamais savoir ce qu'elle était devenue[124].

4.7.2 *Quelle langue la « femme grande et noire » parlait-elle ?*

Essayer de savoir quelle était la langue parlée par notre protagoniste sans maîtriser parfaitement tous les éléments du dossier relatif à la situation linguistique du continent africain médiéval semble être une entreprise très risquée, et encore plus si nous ne disposons pas de toutes les compétences philologiques nécessaires. Cependant, nous croyons qu'il peut être utile d'offrir quelques hypothèses qui pourraient aider à mieux comprendre cette question complexe. Cela dit, au moment de délimiter le problème, nous nous trouvons confronter à un premier obstacle dans les textes utilisés. Dans le fragment livré par al-Bakrī, il faut bien entendu mettre en relief le passage suivant : *lā yufqahu minhā kalima fa-kallamūhā bi-kull lisān ʿulima hunālika fa-lam tuǧāwib minhum aḥad^{an}*, c'est-à-dire « Ne pouvant capter un seul mot, ils s'adressèrent à elle dans toutes les langues connues en cet endroit mais elle ne répondit dans aucune d'entre elles ». Devant un tel fait, il faut bien admettre que si tous les moyens linguistiques du moment furent mis à contribution pour tenter de comprendre l'héroïne de l'histoire mais sans aboutir à un résultat tangible alors nous nous retrouvons dans l'obligation de nous demander sérieusement quelle était cette langue incompréhensible.

Avant de proposer quelques pistes, ne manquons pas de pointer une difficulté de taille liée au contexte géographique et linguistique qui consiste à

124 Al-Bakrī, 1965 : 16/39–40. Notre traduction diffère légèrement de celle fournie par W. Mac Guckin de Slane. Par ailleurs, nous signalerons qu'Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 601, rapporte une version presque similaire de l'histoire basée sur l'ouvrage d'al-Bakrī et dans laquelle on lit : « On ne la comprenait pas […]. Ils lui parlèrent dans les langues du Soudan qu'ils avaient appris et elle ne répondit dans aucune d'entre elles ; et elle parlait dans une langue qu'on ne comprenait pas (*lā tufqahu minhā kalima* […] *fa-kallamūhā bi-kull luġa ʿalimūhā min luġāt al-Sūdān fa-lam tuǧāwib bi-wāḥida minhā, wa-takallamat bi-kalām lā yufhamu*) ».

savoir quelle était la région soudanienne à laquelle il est fait référence ? Si nous nous appuyons sur les études de T. Lewicki[125], on peut supposer que l'histoire s'est déroulée dans un espace géographique semblable à un triangle composé de trois zones précises peuplées par les Kūkū/Kawkaw (= Gao ?), les M.rnda et les Marāwa[126]. Par ailleurs, le même T. Lewicki avait mis en évidence l'importance des communautés coptes de la région de Kufra. Les géographes Ibn Ḥawqal, al-Bakrī et Ibn ʿAbd Rabbihi se firent l'écho de cette question et, selon eux, les oasis de Koufra étaient peuplées par des groupes d'individus parlant sans doute le copte[127].

En l'absence de données précises extraites de sources écrites en général, il nous semble insuffisant de conserver la seule option du copte pour résoudre le problème. En effet, nous pensons qu'il y a d'autres pistes possibles que nous allons voir brièvement dans les lignes suivantes. Vu le contexte africain nord-oriental de la notice, nous pensons que les options présentées pourraient être utiles afin de tenter d'identifier la langue utilisée par la « femme grande et noire » au moment de communiquer avec ses ravisseurs. Ces langues sont le berbère sīwī, le nubien et le béja qui, dans le contexte géographique de la notice examinée, sont parlées dans certaines régions d'Égypte et du Soudan[128].

4.7.2.1 L'option du berbère sīwī[129]

Nous savons que le berbère possède de nombreuses variantes régionales qui sont souvent considérées comme des dialectes. La variété linguistique qui nous intéresse ici est celle de l'oasis de Sīwa (Sali en langue berbère), à l'ouest de l'Égypte[130]. L'oasis est documentée dès la Haute Antiquité, mais les détails de son peuplement sont très mal connus. Les sources antiques indiquent deux groupes principaux d'origine incertaine, les Telenu et les Temelu, mais la relation de Sīwa avec l'Égypte est datée de la période de la XXVIe dynastie. Pendant des siècles, Sīwa était connu dans le monde gréco-égyptien pour son fameux Oracle d'Amon[131]. À partir de l'époque médiévale, on parle de plus en plus du site doté d'un peuplement berbère et on l'appelle d'abord Santariyya puis Sīwa,

125 T. Lewicki, 1965c : 295–296.

126 À ce sujet, voir les éléments offerts par P. Masonen, 2000 : 109, 242, 351, 357–358, 373, 377.

127 Ibn Ḥawqal, 1938 : 156 ; al-Bakrī, 1965 : 15–17/38–40 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, 1958 : 144, 147–148.

128 Sur ces questions, voir quelques données dans M. Meouak, 2011b : 152–153.

129 À propos du contact du berbère de Sīwa avec l'arabe, voir désormais l'étude de L. Souag, 2013b : 14–44, sur les principes fondamentaux.

130 Pour l'histoire de l'oasis de Sīwa et les travaux réalisés sur le berbère de la zone, consulter W. Vycichl, 2005 : 155–162, 162–169 ; L. Souag, 2013b : 27–28.

131 Voir quelques informations dans N. Grimal, 2000 : 936–940.

probablement à partir du 9e/xve siècle[132]. À propos de la situation linguistique du berbère à Santariyya au Moyen Âge, nous disposons d'au moins trois informations relevées chez deux géographes arabes de l'Occident musulman et un chroniqueur égyptien tardif. Le premier d'entre eux est al-Bakrī qui nous dit la chose suivante : « Ses habitants sont des Berbères et il n'y a pas d'Arabes parmi eux (*wa-ahluhā Barbar lā ʿArab fīhim*) »[133]. Le deuxième écrivain n'est autre qu'al-Idrīsī qui fournit le renseignement subséquent : « Il y a un minbar et la population est constituée par des Berbères et un mélange d'Arabes {qui y sont} implantés/urbanisés (*wa-bihā minbar wa-qawm min al-Barbar wa-aḫlāṭ min al-ʿArab al-muḥtaḍira*) »[134]. Quant à l'auteur égyptien, il s'agit d'Abū l-ʿAbbās Taqī l-Dīn al-Maqrīzī qui n'a pas manqué d'enregistrer une information utile sur la variante du berbère sīwī. Voici ce qu'il dit exactement : « Et leur langue est connue comme le sīwī et elle est proche de la langue des Zénètes (*wa-luġatuhum tuʿrafu bi-l-sīwiyya taqrubu ilā luġat Zanāta*) »[135]. Enfin, n'oublions pas de rappeler que l'oasis de Sīwa a souvent été isolée du reste de l'Égypte et a, en revanche, entretenu de nombreux contacts avec l'espace libyen.

4.7.2.2 La piste du nubien

Selon la classification proposée par J. Greenberg, les langues nubiennes appartiennent à la branche soudanaise orientale de la famille nilo-saharienne et sont divisées en plusieurs groupes comme le nubien nilotique, le nubien du Kordofan, le maydob et autres idiomes. À l'exception du nubien nilotique qui s'étend entre le nord du Soudan et l'Égypte[136], les autres variantes linguistiques nubiennes sont utilisées exclusivement dans l'ouest du Soudan, et deux lan-

132 Sur Santariyya dans les sources arabes, voir J. Thiry, 1995 : 200, 227, 234, 256, 295, 300, 306, 323, 324, 343–345, 351, 372, 389, 392, 393, 395, 403, 405, 430, 431, 487, 522. Sur le site en question, voir Ibn Ḥawqal, 1938 : 155 (*wa-sukkān min al-Barbar tuʿrafu bi-Santariyya*).

133 Al-Bakrī, 1965 : 14/36.

134 Al-Idrīsī, 1970–1984 : 119, qui est suivi presque mot pour mot par Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975 : 325.

135 La citation d'*al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār fī ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār* est donnée par R. Basset, 1890 : V ; L. Souag, 2009 : 53 ; *idem*, 2013b : 29. Ajoutons que l'écrivain tardif (11e/xviie siècle) al-ʿAdwānī, 2005 : 84, mentionne le nom de Sīwa.

136 Voir quelques éléments dans J.H. Greenberg, 1971 : 421 et ss. Sur la région de Nūba dans les sources arabes médiévales, voir par exemple al-Yaʿqūbī, 1892 : 334, 335–336 (*bilād al-Nūba*) ; al-Qazwīnī, s.d. : 24–25 (*bilād al-Nūba*) ; al-Qalqašandī, s.d., v : 275–278, sur les *bilād al-Nūba* peuplés par des gens de couleur « noire foncée » (*wa-baʿḍuhum šadīd al-sawād*). A. Nazmi, 2004 : 39–53, a étudié le fleuve Nīl, le pays des Nūba et autres régions de l'Afrique de l'Est dans quelques textes géographiques arabes ; M. Côte, 2012 : 13, 101, 114, 190, 296, aborde brièvement la question de certains espaces oasiens de la Nubie.

gues sont considérées comme éteintes : le birgid et le haraza. On rappellera que pendant le Moyen Âge, les diverses variantes de la langue nubienne étaient parlées par de nombreuses communautés chrétiennes sur de vastes territoires et on l'écrivait principalement à l'aide du système graphique du copte[137].

4.7.2.3 La voie du béja

La langue béja appartient au groupe couchitique de la famille afro-asiatique mais constitue une branche autonome[138]. Aujourd'hui, le béja est parlé dans l'extrême sud de l'Égypte, à la frontière avec le Soudan, sur la côte de la mer Rouge depuis la région de Marsa Alam, et dans la vallée du Nil, Assouan et Daraw, au sein de certaines communautés qui se consacrent principalement au commerce chamelier[139]. La zone d'expansion des tribus Béja était beaucoup plus vaste dans le passé. Ils sont présents dans les sources depuis l'Antiquité, dans le deuxième millénaire avant l'ère chrétienne. De l'époque romaine, vers la seconde moitié du IIIe siècle, ils commencèrent à dominer le sud de la Tebaïde pendant deux siècles et étaient craints par les habitants de la vallée du Nil. Entre les Ve et VIe siècles, les Béja furent expulsés de la vallée du Nil, mais il semble qu'ils réussirent à organiser quelques raids et des pillages contre des villages, profitant ainsi de la faiblesse des autorités locales. Entre les 5e/XIe et 9e/XVe siècles, ils contrôlaient encore certaines routes de pèlerinage qui passaient par Ayḏab. Puis après le 9e/XVe siècle, ils reculèrent plus au sud coïncidant avec l'apparition de tribus plus puissantes comme les Bišariyyūn[140].

Les trois options suggérées ne sont sûrement pas les seules à devoir être considérées mais, d'après nous, elles pourraient se rapprocher d'une certaine réalité socio-linguistique de l'époque durant laquelle se déroula l'événement. En outre, il paraît nécessaire de prendre en compte le point suivant : le manque de connaissance de la part des Arabes médiévaux sur des langues telles que le berbère sīwī, le nubien et le béja semble être une réalité. Ce dernier aspect met

137 Voir l'étude de M. Khalil, C. Miller, 1996 : 67 et ss. ; S. Platiel, 1998 : 53–56, sur les principales langues du domaine nilo-saharien.

138 Pour une introduction générale sur l'étude des langues afro-asiatiques, voir S. Platiel, 1998 : 51–53 ; E. Lipiński, 2001 : 24–30 ; S. Guth, 2012 : 41–64 ; M. Kossmann, 2013a : 13–16 ; E. Lipiński, 2014 : 3–7.

139 Sur ces aspects, voir par exemple J.H. Greenberg, 1980 : 335–336 ; E. Lipiński, 2001 : 31–32 ; *idem*, 2014 : 469–471, pour quelques généralités sur le béja.

140 Sur la région appelée Buǧa dans les textes arabes médiévaux, voir par exemple al-Yaʿqūbī, 1892 : 336–340 (*bilād al-Buǧa*) ainsi qu'al-Qazwīnī, s.d. : 18 (*bilād al-Buǧa*) et al-Qalqašandī, s.d., V : 273–274 (*bilād al-Buǧā :* […] *wa-hum Muslimūn wa-Naṣārā wa-aṣḥāb awṯān*). Sur ce thème, voir A. Zaborski, 1965 : 289 et ss. ; K.C. Pinto, 2004 : 159–175, sur Buǧa dans la littérature géographique arabo-musulmane du Moyen Âge.

en évidence les problèmes de communication entre peuples divers et variés et la véritable mosaïque linguistique et culturelle qu'est l'Afrique au sud du Sahara. Cette question de la distance et du désintérêt que les Arabes ont parfois cultivé vis-à-vis des civilisations africaines médiévales peut être mise en relation avec un phénomène bien documenté dans les sources arabes anciennes. Nous voulons parler de la supériorité culturelle perçue dans les milieux intellectuels arabes par rapport à d'autres cultures prétenduement inférieures. À cet égard, nous pourrions rappeler une constatation, au ton métaphorique, qui apparaît occasionnellement dans les textes arabes médiévaux et qui indique la chose suivante : si un individu, d'origine non arabe, ne répond pas à une question posée par un Arabe, il est considéré comme étant « silencieux » (*abkam*), voire « muet » (*aḫras*)[141]. Nous pensons que cette notion de « mutisme linguistique » est intéressante car elle peut faire l'objet d'une application inverse, c'est-à-dire que les Arabes pourraient bien avoir été également victimes de cette incapacité quand ils auraient eu à communiquer avec des individus parlant des langues très différentes de l'arabe. De fait, c'est bien ce qui semble s'être produit dans l'histoire rapportée par al-Bakrī. De telles circonstances ont sans aucun doute conduit à de véritables situations de dialogue de sourds et muets entre les peuples.

4.8 Matériel lexical en langues ouest-africaines dans la chronique d'Ibn al-Muḫtār (11e/XVIIe siècle)

L'ouvrage dont il va être question dans les lignes suivantes est une chronique ouest-africaine écrite en langue arabe vers le milieu du 11e/XVIIe siècle et elle porte le titre de *Tārīḫ al-fattāš fī aḫbār al-buldān wa-l-ǧuyūš wa-akābir al-nās wa-ḏikr waqā'iʿ al-Takrūr wa-ʿaẓā'im al-umūr wa-tafrīq ansāb al-ʿabīd min al-aḥrār*. Dans ses traits généraux, indiquons que celle-ci rend compte de l'histoire de l'empire des Songhay du règne de Sunni ʿAlī (869/1464 à 898/1492)[142] jusqu'à l'année 1008/1599 avec quelques références à des événements pour le siècle suivant. Le livre mentionne également des informations sur l'ancien empire de Mali. L'orientaliste Octave Houdas et l'africaniste Maurice Delafosse ont publié une édition critique accompagnée d'une traduction française en 1913. Au sujet de l'auteur, on a longtemps cru que l'ouvrage avait été l'œuvre de Maḥmūd Kaʿti, mais cette idée a été remise en question et il semble désormais

141 Sur cette problématique, voir M. Meouak, 2007 : 316–319.

142 À propos de ce souverain, voir J. Cuoq, 1984 : 147–152.

acquis que c'est Ibn al-Muḫtār, un petit-fils de Maḥmūd Kaʿti, qui composa la chronique[143].

Le livre a attiré l'attention de certains historiens et africanistes mais pas autant, comme on aurait pu s'y attendre, celle des linguistes[144]. S'il y a bien, ça et là, des travaux qui mettent à profit les renseignements contenus dans l'œuvre, il faut insister à nouveau sur le fait que l'ouvrage constitue une source remarquable de matériaux sur les langues ouest-africaines comme le songhay et parfois même sur le mandingue, le peul et le soninké[145]. Avant de nous atteler à l'examen des lexiques, précisons que nous avons travaillé simultanément sur le texte arabe et la traduction française. Grâce aux abondantes notes infrapaginales de cette dernière, nous avons été en mesure de rétablir les termes africains dans leur graphie car ceux-ci sont présentés en lettres arabes, comme dans l'édition du texte original, et ils sont souvent accompagnés d'explications et d'une transcription morpho-phonologique permettant de les reproduire avec une certaine fidélité[146]. Ce fait étant signalé, et même si de nos jours les linguistes ne peuvent s'en contenter au vu des progrès de la recherche, indiquons que les éditeurs-traducteurs avaient donné une espèce de « mode d'em-

143 Sur la vie de l'auteur et les manuscrits de la chronique, voir N. Levtzion, 1971 : 571–573, 576–580 ; J.O. Hunwick, 2003 : XXII-LXV, pour une contextualisation historique et culturelle du monde songhay entre la fin du Moyen Âge et l'époque moderne.

144 Voir les études historiques de J.O. Hunwick, D. Lange et P.F. de Moraes Farias, et celles plutôt linguistiques de R. Nicolaï, M. Kossmann et L. Souag sur la langue songhay à partir d'autres matériaux que les sources écrites médiévales et modernes. Pour un examen historico-philologique de quelques noms de souverains ouest-africains, voir D. Lange, 1994 : 278–279 et J.O. Hunwick, 1994 : 259, 268–271 ; P.F. de Moraes Farias, 2003 : LXV-LXVI, et *idem*, 2006 : 230–260, pour une analyse fine des contacts culturels entre l'espace songhay et l'aire touarègue ; R. Nicolaï, 2007 : 191–193, résume les principales étapes historiques des aires géographiques qui furent en contact avec le monde songhay, du Moyen Âge à la période moderne ; S. Platiel, 1998 : 54–55, sur quelques caractéristiques générales du domaine linguistique songhay.

145 Sur les peuples appartenant aux aires linguistiques songhay, soninké, peul et mandingue au Moyen Âge, voir par exemple J. Cuoq, 1984 : 14, 22, 48, 54, 56–63, 71, 74, 83, 84, 87, 99, 131 et ss., 164, 204, 228 ; P. Masonen, 2000 : 108, 109, 159–160, 202–203, 295, 303, 373, 413–414, 452–455, 463, 510, 517–518.

146 Pour les citations du texte d'Ibn al-Muḫtār, nous exposerons le passage en arabe suivi de la traduction française. Il est également fort probable, et nous en sommes tout à fait conscients, que les restitutions consonantiques et phonologiques comme les traductions proposées par les éditeurs-traducteurs au début du XXe siècle pourraient sans aucun doute être l'objet de corrections et d'améliorations de la part des linguistes-africanistes d'aujourd'hui.

ploi » pour la lecture des lettres arabes matérialisant les consonnes africaines. Voici ce qu'ils disaient à ce sujet :

> Nous avons pu observer de plus que certains sons, fréquents dans les idiomes soudanais mais inconnus en arabe, sont rendus dans les divers manuscrits avec une grande régularité qui permet de les reconnaître facilement : c'est ainsi que le *d* mouillé (*dy* ou *di*) est rendu soit par le *djim* soit par *za* ; que l'*n* mouillé (*ny* ou *ni*) est rendu par le *ya* ; que le *g* dur est représenté le plus souvent par un *kaf* accompagné de trois points ou, moins fréquemment, par un *qaf* ou un *ghaïn* ; qu'enfin, l'emploi du *ʿaïn* djezmé après une voyelle sert à indiquer que cette voyelle doit être prononcée longue, etc.[147].

Pour les besoins de l'exposition des lexiques, nous avons opté pour diviser les informations en deux épigraphes, l'un pour le songhay et l'autre pour le mandingue, le peul et le soninké. Aussi, il est nécessaire de rappeler que n'ayant pas les compétences suffisantes pour élaborer un examen détaillé des traits morphologiques des vocables présentés, nous nous sommes contentés d'exposer les deux nomenclatures de la manière la plus simple, dans l'espoir qu'elles sauront susciter l'intérêt des spécialistes qui auront ainsi l'opportunité de les discuter et les critiquer à loisir[148]. Ainsi, une fois les résultats des linguistes mis à la disposition du public scientifique, les historiens auraient la possibilité de renouveler la réflexion sur les processus d'apparition, de développement, d'abandon et de transformation des contacts linguistiques en Afrique de l'Ouest de la fin du Moyen Âge à l'époque moderne. En plus, l'opportunité serait donnée de revenir sur l'examen des principaux aspects du contexte culturel et historique d'élaboration d'un texte, truffé de matériaux sur les langues saharo-sahéliennes mais qui furent incorporés dans un ensemble rédigé en arabe[149].

---

147 Sur ces points, voir l'Introduction à la traduction de la chronique d'Ibn al-Muḫtār, 1964 : XV-XVI. Il serait également utile de relire l'article de R. Nicolaï, 1980 : 235, 252–253, sur certaines données linguistiques relatives au songhay dans les ouvrages de *tārīḫ*.

148 Nous avons indiqué littéralement les explications et traductions fournies par O. Houdas et M. Delafosse. Les spécialistes des langues ouest-africaines pourront donc apprécier la qualité des matériaux et mesurer en conséquence leur validité linguistique.

149 Les études consacrées aux langues songhay, mandingue, peul et soninké sont abondantes et nos compétences en la matière sont limitées à quelques aspects précis (lexique, contacts linguistiques et histoire). À titre purement indicatif, voir S. Platiel, 1998 : 59–61, sur le domaine linguistique mandé ; R. Nicolaï, 2007 : 189–190, 200–201 ; M. Kossmann, 2005 : 7–22, sur les langues du désert du Niger ; L. Souag, 2012 : 183 et ss., sur les variantes

4.8.1 *Vocabulaire songhay*

Les termes songhay recueillis dans la chronique d'Ibn al-Muḫtār sont représentatifs de divers domaines comme la vie quotidienne, les institutions, la botanique, la géologie, les liens de famille, les groupes sociaux, les métiers, etc. Voici la liste non exhaustive des lexèmes classés par ordre d'apparition dans la source examinée[150] : Kurmina *fāri* ou « gouverneur de Kurmina »[151] ; Dandi *fāri* ou « gouverneur de Dandi » ; *ǧ.n koy* (prononcer *dyina koï*) ou « chef de l'avant » ; *san* ou « seigneur, chef »[152] ; *mūri kuyra* ou « village des musulmans » ; *ǧam wali/uli* ou « artisan-forgeron » ?[153] ; *kurun koy* ou « maître de la peau » ; *arbī* ou « ‹ homme noir ›, sert à désigner une caste inférieure qui descendait des anciens autochtones de la région nigérienne » ; *suru banā* ou « maçons » ; *alfā*, *alfaka* (de l'arabe *faqīh* ?) ou « savant » ; *kulu ṣuḫu* ou « monument du cercle, monument des traces » ; *suġay* ou « songhay » ; *kur ġuy* ou « bijoutiers ? » ; *surku* ou « C'est le nom donné en pays de langue songaï à la caste des pêcheurs et des bateliers » ; *dam* (prononcer *damé*) ou « charme magique » ; *ǧam kiryā* ou « forgerons » ; *kūru* (prononcer *gouro*) ou « noix de cola » ; *koy banandi* ou « remplaçant du chef » ; *tundi* ou « pierre, roche, montagne rocheuse » ; *tundi farma* ou « chef de la montagne » ; Kutalu *farma* ou « gouverneur de Kotalo » ; *mūdibbu* (de l'arabe *mu'addib* ?) ou « lettré » ; *sandī/sandā* ou « seigneur ? »[154] ; *bulanġa* ou « huile ou beurre de karité » ; *kuray* ou « blanc » ; *issa kayna* ou « petit fleuve » ; *sāw farma* ou « ministre des forêts » ; *ari zur* ou « écoulement de l'eau, fuite de l'eau » ; *wayza* (prononcer *weyza*) ou « terme de respect équivalent en songaï à ‹ madame › et que l'on place devant le nom ou le surnom des femmes de qualité »[155] ; *mār bunkan* ou « le parent

---

géo-linguistiques du songhay.

150 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 11/13, 11/14, 12/15, 14/20, 14/21, 16/25, 18/29, 25/41, 28/46, 30/50, 31/51, 32/53, 35/61, 39/67, 41/76, 43/82, 45/87, 46/89, 46/90, 48/92, 52/101, 54/103, 57/111, 63/121, 65/123, 66/127, 71/136, 74/141, 78/148, 79–80/150, 81/152, 83/157, 87/162, 92/173, 93/174, 94/179, 95/180, 96/182, 99/186, 101/189, 103/192, 105/195, 106/196, 107/198, 109/201, 126/231, 128/234, 144/260, 150/269, 151/270, 174/306, 179/313, 180/314, 183/319.

151 Al-Saʿdī, 1964 : 76/118, 78/130 et *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 10/15, 37/58, 180/290, sur l'expression similaire de *Kurmina fāri*.

152 La *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 60/94, 82/131, 83/135, 85/138, 88/142, 109/177, 116/190, 141/230, offre les expressions *san amuġay*, *san amaġay*, *san muʿay* et *san huʿay*. Mis à part le terme *san*, « seigneur, chef », nous n'avons pas su traduire les autres segments des formules.

153 Sur le nom de métier *ǧam*, voir R. Nicolaï, 1980 : 253, traduisant par « forgeron ».

154 Al-Qalqašandī, s.d., V : 298, rapporte l'information suivante : *wa-maʿnā ṣandakī* (*ṣand koy* ?) *al-wazīr*.

155 Dans une inscription non datée et recueillie à Bentyia, on trouve la mention suivante : « [...] Et sa mère est *wayza* [...] ([...] *wa-ummuhā wayza* [...]) » citée par P.F. de Moraes

dénaturé, celui qui rompt avec ses parents » ; *angurǧī* (prononcer *angourdié*) ou « bon pour le combat » ; *gafi* (prononcer *gafé*) ou « épidémie » ? ; *fanfa* (pl. *fanāfī*) ou « esclave » ; *missa kul Allah* ou « (celui qui) cause tout (est) Dieu » ; *buʿu* (prononcer *boo*, *bogo*, *bogon*) ou « sorte d'immense urne de terre servant de grenier à riz ou à mil » ; *kāršaʿ/gārišiʿ* ou « sellier, racommodeur de selles » ; *tamala* ou « formule de salutation, et surtout de supplication ou de condoléance, en usage sur le moyen Niger » ; *kābibi* (prononcer *gabibi*) ou « on donne ce nom à Tombouctou aux indigènes de basse classe » ; *ṭur koy* ou « coiffeur » ; *kākaki* ou « longue trompette de guerre dont se servent les cavaliers » ; *gāṣṣu/gāssu* ou « petite calebasse servant de cuiller » ; *kanta* ou « grandes barques de commerce » ; *tindi* (prononcer *tendé*) ou « sorte d'abri qui sert d'atelier aux artisans en général et aux tailleurs en particulier » ; *kuruḥ* (prononcer *kourou*) ou « peau, cuir » ; *ṭarīnah* (prononcer *tarina*) ou « bande d'étoffe longue » ; *bāǧīh* (prononcer *bágui*) ou « tissus de coton ».

4.8.2 *Micro-lexique mandingue, peul et soninké*

Pour les renseignements concernant le mandingue, le peul et le soninké, notons aussi la variété des termes empruntés aux espaces domestiques, aux institutions, à la topographie, aux métiers et autres domaines. Voici les mots tels qu'ils ont été saisis dans le livre d'Ibn al-Muḫtār[156] :

mandingue : *ḥ.n.d kata* (prononcer *tyindikèta*) ou « coupeurs de chaume » ; *īddabuġu* (prononcer *niedobogho*, *niandobogho*) ou « qui a de la boue dans l'œil » ; *tuku* ou « destin » ; *baku* ou « derrière le fleuve »[157] ; *farba* ou « grand chef »[158] ; *funu* ou « centre » ; *balmaʿ/balamaʿ* (prononcer *balamd*) ou « intendant général » ?[159] ; *barī* ou « maçon » ; *fūdiki* (prononcer *fódigui*, de l'arabe *faqīh* ?) ou « savant »[160] ; *gwīma* ou « la bonne rivière ».

Farias, 2003 : nº 240, 203 et CCXII. Indiquons que le vocable songhay *way/wey* signifie « femme ».

156 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 14/20, 16/25, 25/41, 32/56, 34/59, 43/81, 62/118, 65/123, 92/173, 126/230, 138/251, 139/252.

157 Sur le terme mandingue *baku*, rappelons que M. Delafosse, 1901 : 91, 152, précise les faits suivants : *Sulahra-ba*, c'est-à-dire « le fleuve des Maures », voire « le Sénégal », 195, 240, 277, signale le mot *ba* pour « fleuve » ; *idem*, 1901 : 13, 15, 18, 58, 86, 93, 131, 133, 203, 232, rapporte l'adverbe *kwo* (variantes : *koro*, *gwo*, *koto*) équivalent de « derrière », « sous », « à côté ».

158 M. Delafosse, 1901 : 204, donne le mot mandingue *farhama* pour « chef ».

159 La *Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān*, 1966 : 9/13, 95/154, 181/290, documente bien le titre en question. P.F. de Moraes Farias, 2006 : 249, signale le titre sous la forme *balmaġa*, « commandant militaire de Kabara », sous le règne de Sunni ʿAlī au 9e/XVe siècle.

160 Il existe une inscription datée de 517/1123–519/1125 retrouvée à Saney qui commémore le

peul : *b.h.ġu* (prononcer *bangou*) ou « lance de jet, javelot » ; *kāǧil* (prononcer *kádiél*) ou « petit rocher, petite colline »[161].

soninké : *tunkara* ou « royal » ; *kadi bibi* (prononcer *kédé bini*) ou « pierre noire »[162].

4.9 Conclusion de la quatrième partie

Si on connaît encore assez mal l'effet des contacts linguistiques et culturels entre le domaine berbère et les mondes africains au sud du Sahara durant la période médiévale, il faudrait tout de même mettre l'accent sur quelques tentatives de reconstruction de ces rapports au cours des dernières années pour ce qui concerne l'époque moderne notamment. Mais jadis, à la fin du XXe siècle, les historiens-africanistes J.O. Hunwick, D. Lange et P.F. de Moraes Farias avaient déployé des efforts immenses pour essayer de comprendre les sociétés africaines au sud du Sahara précolonial, à travers, notamment, l'étude des phénomènes de l'emprunt d'une civilisation à une autre et des processus d'acculturation[163]. Puis, dans une perspective nettement linguistique, R. Nicolaï entreprit l'étude presque intégrale des principales variantes dialectales du songhay en prenant parfois en compte la perspective diachronique. Plus récemment, M. Kossmann a apporté des données utiles sur les emprunts du hausa au berbère, et de même L. Souag sur les influences réciproques entre le berbère méridional (Sīwa) et les langues subsahariennes notamment le songhay (oasis de Tābalbālat). À tout cela, il faut ajouter les incursions de S. Baldi en ce qui concerne les emprunts arabes aux diverses langues de l'Afrique de l'Ouest et le berbère comme courroie de transmission de certains termes[164].

---

souvenir d'un certain Muḥammad b. Muḥammad b. *Fūdiki* : P.F. de Moraes Farias, 2003 : nº 41, 42 et CCXI, suggère que les noms mandingues *Fūdiki*, *Fodigi*, *Fotigi*, *Fode*, *Fodi*, *Fodya* et *Fodye* pourraient dériver du terme arabe *futyā* et feraient ainsi référence à la figure du « juriste musulman », le *muftī* ou l'expert en *fatāwā*. Ajoutons qu'al-Saʿdī, 1964 : 16/30, offre quelques détails biographiques sur Fūdiya Muḥammad Fudīkī Sanū al-Wankarī, théologien et jurisconsulte ouest-africain de la fin du 9e/XVe siècle.

161 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 21/34, 117/215.

162 Ibn al-Muḫtār, 1964 : 23/38, 92/174.

163 J.O. Hunwick, 1970–1971 : 51–53 ; D. Lange, 1988 : 436 et ss. ; P.F. de Moraes Farias, 2003 : XXXIII-XLVI.

164 R. Nicolaï, 2001 : 572–580, sur les « échelles de description » des langues songhay entre « temporalité » et « historicité » des faits étudiés ; M. Kossmann, 2005 : 1–7, 193–203, en guise d'introduction au sujet et sur les conséquences de l'influence du berbère dans les études linguistiques du hausa ; L. Souag, 2013a : 211–212, 226–227, à propos de la marque

Grâce à ces efforts conjugués entre histoire et linguistique, l'historien préoccupé de savoir comment mesurer l'impact du berbère au Sahara et au-delà dispose de quelques outils de choix permettant de se faire une idée des mouvements entre civilisations et tenter une difficile remontée dans le temps. Il est vrai que le chercheur curieux pourrait être séduit par le recours à l'histoire regressive mais il faut être prudent car une telle méthode comporte des risques liés notamment à la quantité et à la qualité des sources textuelles mises à profit.

Nous avons vu plus haut que grâce à un fabuleux outillage culturel et religieux, les milieux berbères ibadites avaient eu l'opportunité d'entrer en contact avec les aires géographiques subsahariennes notamment par le biais du commerce des esclaves[165]. Les relations, ou plutôt, les contacts commerciaux permirent d'abord la diffusion des principaux préceptes de l'islam et cela bien avant l'arrivée des groupes sunnites. Ensuite, ce sont les faits culturels tels que les mots et les choses qui entrèrent en prise directe avec le monde africain au sud du Sahara. Mais on doit se demander aussi comment les choses furent-elles mises en place. Les Berbères ibadites ont constitué très tôt une espèce de barrière, sorte de frontière dirions-nous, du commerce afin de protéger leurs intérêts économiques. Et dans ce sens, nous pourrions citer en guise de digression les remarques de l'anthropologue Roger Botte qui précisait qu'

> On assiste donc avec les Berbères khârijites à la constitution d'une grande ligne de rocade du commerce ou, sur le plan religieux, d'un vaste « écran schismatique » grâce à la création de grandes cités commerciales : Zawîla dans le Fâzzan, Wârgla, Tâhert, Sijilmâsa, etc. Cet « écran schismatique » s'inscrit dans une stratégie de contrôle des axes caravaniers, stratégie pour laquelle le peuplement des régions est indispensable. C'est ainsi que le mouvement social berbère qui se cristallise dans un chapelet de villes-États et de principautés ethno-religieuses « devait trouver dans le commerce avec le Soudan, notamment celui des esclaves, la base économique de sa survie et de son indépendance »[166]. Il y a là d'ailleurs une certaine ironie alors que la secte est fondée sur la croyance en l'égalité des hommes devant Dieu quelle que soit leur race. Mais, évidemment, cela ne

---

du lexique subsaharien sur l'arabe et le berbère ; S. Baldi, 2009 : 613 et ss.

165 Sur ces points particuliers, voir M. Brett, 1969 : 353 et ss. ; *idem*, 1983 : 431 et ss. ; E. Savage, 1992 : 353 et ss. ; M. Meouak, 2010a : 115–118 ; R. Botte, 2011 : 32–38.

166 La phrase entre guillemets est empruntée à Michel Abitbol, spécialiste de l'histoire de l'Afrique et des communautés juives du Maghreb et du Sahel au Moyen Âge.

> concernait que les seuls musulmans et autorisait, par conséquent, la mise en esclavage des païens et autres mécréants africains[167].

Mais cela dit, il n'empêche que l'historien se retrouve confronté aux problèmes de fiabilité des renseignements recueillis dans les sources. Qui furent les véritables artisans de la première islamisation en profondeur des aires géographiques sahéliennes, les Berbères ibadites ou les Almoravides malékites ?[168] Sur ce dernier point, nous croyons qu'il est pertinent de rappeler ici la notice compilée par al-Qalqašandī au sujet de l'imposition du pouvoir politique et religieux almoravide sur les peuples de l'Afrique de l'Ouest (*iqlīm Ġāna*). L'écrivain égyptien rapporte les faits de la manière suivante :

> Et quand les Berbères voilés se convertirent à l'islam (*fa-lammā aslama al-Mulaṯṯamūn min al-Barbar*), ils s'imposèrent {au pays de Ġāna} par les razzias jusqu'à faire adhérer à l'islam un grand nombre d'entre eux ; d'autres s'acquittèrent de la capitation ; et de cette manière, le pouvoir de Ġāna s'affaiblit et devint décadent (*wa-ḍaʿufa bi-ḏālika mulk Ġāna wa-aḍmaḥalla*) ; le peuple de Ṣūṣū, étant leurs voisins, les soumirent en leur enlevant le pouvoir des mains de leur peuple. Les rois de Mallī étaient entrés dans l'islam depuis des temps anciens (*wa-kāna mulūk Mallī qad daḫalū fī l-islām min zaman qadīm*)[169].

Ainsi, la question précédente, sous sa forme la plus simple, mérite à notre avis d'être considérée car si l'on se base sur la documentation textuelle, les exemples militant en faveur d'une islamisation en profondeur orchestrée par les Ibadites sont, semble-t-il, peu nombreux alors que les informations provenant de sources mentionnant le rôle des missionnaires almoravides sont en nombre sensiblement plus élevé. Cela étant souligné, il ne faut pas oublier un autre facteur fondamental qui a marqué les circonstances dans lesquelles se sont produits de nombreux événements en relation avec l'arrivée de l'islam au Sahel. Nous voulons évoquer l'opposition des Almoravides face aux Ibadites qui s'est d'abord transformée en un affrontement tribal entre Ṣanhāǧa du désert et Zanāta du nord puis en une confrontation religieuse entre gardiens du malé-

---

167 Voir R. Botte, 2011 : 34 ainsi que les observations générales de D. Lange, 2010 : 109–110, sur le commerce, l'or et les esclaves en Afrique occidentale prémoderne.

168 Lire par exemple les remarques de F. Belhachemi, 1991 : 147–148, à propos des conflits entre les Almoravides et les Ibadites pour le contrôle du commerce transsaharien et la suprématie doctrinale malékite face aux pratiques ibadites.

169 Al-Qalqašandī, s.d., V : 293.

kisme et les « descendants de la troisième branche de l'islam, le kharédjisme »[170].

Nous pouvons dire que les données tirées de l'épigraphie islamique du Sahel médiéval prouvent, jusqu'à un certain point, le rôle joué par les autorités almoravides et les pouvoirs musulmans postérieurs dans le processus d'islamisation de grandes franges de population au sud du Sahara. Et avec ce mouvement à caractère religieux, se sont associés les contacts linguistiques et culturels. Le lexique berbère contenu dans les langues africaines du Sahel est, malgré un volume modeste, présent dans des champs précis. S'il touche, comme on devait s'y attendre, les espaces de la vie quotidienne, on observe qu'il est également documenté dans les domaines confessionnel et culturel souvent par le truchement du vocabulaire arabe. Enfin, en guise d'illustration des relations entre monde ibadite et domaine subsaharien à une époque ancienne, nous voudrions citer la brève notice compilée par Ibn al-Ṣaġīr consacrée à un certain Muḥammad b. ʿAr(a)fa qui se trouvait dans la ville de Tāhart. Ce personnage avait été envoyé comme ambassadeur à la cour du roi du Soudan (*malik al-Sūdān*) et apportait des présents faits par Abū Bakr Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb, souverain de la cité rustumide. En voyant le personnage, le roi du Soudan s'émerveilla devant sa beauté et son art de manier les chevaux. Le potentat soudanien manifesta clairement son étonnement dans des termes élogieux :

> Et il lui tint un propos en langue soudanienne (*kalima bi-l-sūdāniyya*) dont la formulation est impossible à reproduire en langue arabe (*laysat taʿbīr bi-l-ʿarabiyya*)[171], faute de lettres équivalentes, mais qui représente un son intermédiaire entre la *qāf*, la *kāf* et la *ǧīm* ; son sens est : « tu es beau de visage et beau dans ta prestance et tes actes (*maʿnāhā : anta ḥasan al-waǧh ḥasan al-hayba wa-l-afʿāl*) »[172].

Ce renvoi à la langue soudanienne révèle malgré tout l'intérêt manifesté par certains écrivains pour conserver des anecdotes qui facilitent quelque peu la tâche de l'historien dans sa quête pour la reconstitution des contacts entre les mondes maghrébin et subsaharien au Moyen Âge. Mais en dépit des faits exposés antérieurement, on n'oubliera pas de rappeler que les langues africaines,

---

170 Voir J. Cuoq, 1984 : 46–47 ; C. Aillet, 2012 : 13. Sur les Ṣanhāǧa du désert dans le contexte du nomadisme maghrébin médiéval, voir Y. Benhima, 2009 : 220–221.

171 Nous proposons la formule *laysat taʿbīr bi-l-ʿarabiyya* au lieu de *laysat t.ʿ.b.r bi-l-ʿarabiyya* (ليست تعبر بالعربية) du texte édité et traduit par A. de Calassanti Motylinski.

172 Ibn al-Ṣaġīr, 1907 : 31/91–92. Sur Muḥammad b. ʿAr(a)fa, voir V. Prevost. 2008b : 378 ; I.B. Baḥḥāz, 2010 : 191–192.

telles qu'elles apparaisssent dans les sources écrites en arabe, sont parfois sujettes à la dérision voire même considérées comme appartenant à des ensembles linguistiques élaborés par exemple à partir du vocable *riṭāna*. Ainsi, ces constructions entraînent la mise en circulation d'euphémismes qui en disent long sur l'attitude obtue d'une partie des élites arabes médiévales.

Le modeste tableau qui vient d'être présenté à l'œil critique du lecteur n'avait pas d'autre intention que de fournir quelques éléments documentaires susceptibles de l'aider dans sa compréhension des faits. Il est bien établi que c'est à partir du 2e/VIIIe siècle que les territoires subsahariens voient arriver les différents groupes berbères qui seront à l'origine d'une bonne partie de leur islamisation, qu'elle eut été profonde ou superficielle. Ce seront principalement deux entités tribales qui tissèrent les contacts les plus significatifs avec le monde subsaharien : les Ibadites ou « Berbères du nord » à une époque ancienne et les Almoravides ou « Berbères du sud » qui intervinrent dès la fin du 5e/XIe siècle. À grands traits, nous pouvons dire que les Ibadites établirent leurs aires d'influence du nord à l'est du continent alors que les « Berbères du sud » furent notamment actifs dans la partie occidentale. Ces derniers, composés notamment des confédérations tribales des Massūfa, des Ǧudāla et des Lamtūna, convertirent une bonne portion des territoires africains en véritable laboratoire d'essai puis de diffusion de la doctrine musulmane. Mais, il ne faudrait pas omettre l'idée que si l'islam pénétra de manière effective dans les régions occidentales et sur les bordures sahéliennes, il n'empêche que l'islamisation resta souvent tributaire des pratiques préislamiques des peuples africains[173]. Pour survivre, et parfois triompher, l'islam dut composer en permanence avec les us et les coutumes régionaux du vaste domaine africain. D'ailleurs, ce sont probablement ces mêmes mœurs qui permirent, jusqu'à un certain degré, l'intégration *in situ* des lexiques arabe et berbère, tant dans la vie quotidienne que dans la pratique religieuse.

173 Dans un domaine concernant le colonialisme et le monde touareg, il serait utile de lire les observations de H. Claudot-Hawad, 2006b : 206–208, à propos des « Nomades, ‹ nigrifiés › ou islamisés : les mauvais Berbères ». Elle signale notamment que les autorités coloniales étaient toujours en quête de soustraire les Touaregs à l'influence des marabouts et les sédentariser. Donc, il semble y avoir une dynamique qui consiste à considérer les Touaregs comme des « êtres de la marge » dans le monde arabe comme dans le domaine berbère.

Conclusion générale

Au terme de notre long périple dans le domaine berbère, qui nous a conduit dans différentes contrées et à des époques allant du Haut Moyen Âge jusqu'au 13ᵉ/XIXᵉ siècle, nous souhaiterions d'abord nous arrêter sur quelques propos émis, il y a bien longtemps, par Marc Bloch. L'historien-médiéviste avait en effet consacré de belles réflexions au sujet de l'exercice du classement et du sens des mots dans la recherche historique. Il affirmait que

> Pour tout dire d'un mot, le vocabulaire des documents n'est, à sa façon, rien d'autre qu'un témoignage : précieux, sans doute entre tous ; mais, comme tous les témoignages, imparfait ; donc sujet à critique. Chaque terme important, chaque tour de style caractéristique devient un véritable instrument de connaissance seulement une fois confronté avec son entourage ; replacé dans l'usage de l'époque, du milieu ou de l'auteur ; défendu, surtout, lorsqu'il a longtemps survécu, contre le danger, toujours présent, du contresens par l'anachronisme[1].

Nous n'aurons pas la prétention, ici, d'imiter et encore moins d'élaborer une critique historique profonde des remarques de M. Bloch. Bien au contraire, celles-ci nous invitent à reprendre conscience des limites de notre travail qui, comme nous l'avions signalé au début de l'étude, est d'abord marqué du sceau de la compilation pour ensuite mettre en place le contexte des matériaux et enfin suggérer une discussion des faits proposés. Les observations de M. Bloch nous éclairent sur plusieurs écueils dont le premier est sans nul doute celui d'être capable de replacer les mots dans leur environnement historique et géographique d'élaboration. Cela rappelle bien entendu le dilemme auquel l'historien est confronté en permanence, à savoir celui du lien entre mots et réalités, et au-delà l'échelle des représentations d'une société donnée[2].

Grâce à l'ensemble des éléments linguistiques et historiques offerts dans les pages précédentes, nous pensons qu'il serait possible d'envisager, dans une certaine mesure, l'examen d'une mémoire et d'une culture berbères souvent absentes des recherches sur l'histoire de l'islamisation, et au-delà de la valeur du rôle exercé par le monde berbère dans la construction d'un savoir historique sur le Maghreb médiéval. Les matériaux, même s'ils peuvent sembler mo-

1 M. Bloch, 1998 : 142, dans un chapitre intitulé « La nomenclature ».

2 Voir M. Bloch, 1998 : 135–141 ; C. Mazzoli-Guintard, 2011 : 142–144, expose clairement les tenants et les aboutissants d'un tel sujet.

 | DOI 10.1163/9789004302358_007

destes, constituent un point de départ pour réfléchir sur le rôle du langage dans les sociétés maghrébines. En outre, nous croyons que les données figurant dans l'étude contribuent à un meilleur discernement de l'histoire du Maghreb à travers des faits linguistiques. En partant des sites d'implantation, des zones d'utilisation et de leur rôle dans la transmission de l'islam, les variantes berbères forment un outillage intimement lié à l'histoire sociale. L'historien peut alors soulever certaines questions comme, par exemple, la profondeur de la répartition géographique des variantes du berbère, l'usage effectif de ces variantes, les convergences et les divergences entre les diverses formes morpho-syntaxiques, la zone de diffusion de la production écrite dans chacune de ces variantes. Les renseignements exposés permettent d'avoir une idée relativement précise des différents dialectes, documentés dans les sources médiévales. À cet égard, il convient de souligner l'intérêt de certains écrivains, chroniqueurs, historiens, géographes, biographes, pour mettre en relief l'existence des différentes variétés du berbère à des moments précis de l'histoire et au sein de groupements tribaux spécifiques : a) *luġat al-Barbar*, *luġat al-Ṣanhāǧa*, *luġat Zanāta*, *luġat al-Maṣāmida*, *al-luġa al-barbariyya*, *al-luġa al-nafūsiyya*; b) *lisān al-Barbar*, *lisān al-barbariyya*, *lisān al-Maṣāmida*, *lisān al-Zanāta*, *al-lisān al-maṣmūdī*, *al-lisān al-ġarbī*, *al-lisān al-barbarī*, *al-lisān al-zanātī* ; c) *qawl al-Barbar* ; d) *kalām bi-l-barbariyya* ; e) *al-barbariyya*, *al-murābiṭiyya*, *al-sīwiyya*, *al-zanātiyya* ; f) *riṭānat al-Barbar*, *lisān al-riṭāna*, *luġat al-riṭāna*. Il est manifeste que cette collection d'expressions met en évidence un problème majeur qui est celui d'établir si les variantes du berbère sont nées et se sont développées en circuit fermé, au sein de communautés régionales précises, ou si elles ont vu le jour grâce à une langue matrice, voir une espèce de pan-berbère. Rappelons également que notre moisson de renseignements s'est limitée à des données linguistiques recueillies à partir de deux toiles de fond concrètes : la trame historique comme base nécessaire pour la compréhension des renseignements mis au jour et les espaces géographiques de fabrication des matériaux linguistiques.

Notre objectif initial a peut-être semblé trop ambitieux aux yeux du lecteur expert mais malgré cela, il nous a paru nécessaire de montrer, autant que possible, quelques pistes qui pouvaient être empruntées si on prenait la peine de naviguer dans les méandres des textes originaux, notamment ceux écrits en arabe et en berbère. « Notre » histoire de la langue berbère au Maghreb médiéval, telle que nous avons essayé de la décrire et avec toutes ses imperfections, s'est transformée, au terme de ce livre, en une enquête à poursuivre avec d'autres sources, d'autres méthodes, d'autres prétentions scientifiques. C'est pour cela que nous croyons qu'il serait convenable de faire un bref bilan des principales préoccupations qui ont été si souvent présentes dans la mise

en place des renseignements tirés des textes, la compréhension et la reconstruction des contextes ainsi que les analyses des données glanées au cours de nos dépouillements.

Revenons tout d'abord sur ce que nous entendions par « textes » mais sans pour autant nous pencher en détail sur cette question si complexe. Nous avons pris comme point de départ le fait que le texte est la fixation de l'écriture par rapport à la mutabilité de la parole. Nous savons que la question du texte engage de manière simultanée celle de ses rapports avec la parole : chaque texte est produit en miroir de la langue dans la même position de réalisation que la parole. C'est dans ce sens que nous avons aussi considéré comme étant des textes des passages de plusieurs lignes comme des syntagmes de quelques unités, voire même des mots isolés. En fait, notre conception est intimement liée au matériau en lui-même : une phrase constitue un texte dans la mesure où il est construit de manière cohérente au plan grammatical, un mot peut, dans certaines circonstances, être élevé au statut de texte car il fournit des informations linguistiques et historiques de choix. Mais cela étant dit, et nous l'avons annoncé quand cela était possible, il ne faut pas oublier d'indiquer que souvent la fixation par l'écriture d'un fait qui, transmis de bouche en bouche, n'est pas toujours la transcription morpho-phonologique fidèle et complète d'un fait raconté oralement. C'est donc dans une perspective « totalisante » que nous avions pris le parti de recueillir les informations relatives à la langue berbère, en faisant feu de tout bois. Si notre démarche comporte des inconvénients, car ne pouvant pas toujours restituer les contextes d'élaboration des matériaux et empêchant parfois leur analyse, elle a toutefois un mérite fort simple qui est celui de ne jamais marginaliser tel ou tel type d'informations.

Si le texte constitue la base essentielle de notre travail, il va sans dire que l'essai d'établissement des « contextes » a revêtu une grande importance. Par contexte, nous entendons l'effort déployé pour établir les contours historiques, géographiques, religieux et sociaux afin de mettre en place les éléments qui permettent la compréhension des faits analysés et surtout les circonstances de leur apparition, diffusion, extinction voire transformation au sein de milieux culturels concrets. Dans ce sens, nous devons rappeler qu'il n'a pas toujours été permis de reconstituer les contextes et cette situation a pu engendrer quelques difficultés d'interprétation des faits soumis à la discussion. À tout cela, il ne faut jamais perdre de vue qu'un texte peut avoir été écrit longtemps après les faits qu'il narre, produisant ainsi un décalage chronologique. L'historien doit toujours être conscient du fait qu'il y a alors le contexte des faits racontés et celui de l'énonciation, c'est-à-dire le moment de la rédaction du document. Donc, nous avons été amenés à cheminer dans un désert où les dunes, représentant les données, nous obligèrent à un exercice presque permanent de

va-et-vient entre une date assurée ou une époque présumée. Nous avons ainsi tenté, tant bien que mal, de dessiner les contextes au gré des sources originales employées et en fonction des possibilités offertes par la recherche moderne, notamment en ce qui concerne les travaux qui ont à cœur de faire valoir la linguistique historique, la géographie linguistique ou bien encore l'histoire régressive.

Qu'en est-il des « analyses » des renseignements (textes, phrases, citations, mots) proposées qui tentèrent de mettre à la portée du lecteur des objets aussi variés que complexes ? Rappelons d'abord que le texte ne doit en principe pas être confondu avec l'œuvre. Il est bien connu qu'une œuvre est un objet fini, computable, qui peut occuper un espace physique comme le fait d'avoir une place dans une bibliothèque. Le texte est un véritable champ méthodologique et il est possible de dénombrer une suite de textes dans telle ou telle œuvre. Mais dans le cas de l'analyse des données, avons-nous réussi à circonscrire les différences entre texte, phrase et mot ? Rien n'est moins sûr et il faut bien admettre que parfois, la frontière sémantique entre les trois notions n'est pas toujours apparue clairement au fil de notre travail. Ce fait est d'autant plus saillant que les textes employés relèvent, comme on a pu l'observer, de genres historiographiques très hétéroclites, possédant des caractéristiques de fond et de forme spécifiques. Cela étant, il faut dire que si l'opération de l'historien consiste vraiment, et entre autres faits, à lire, comprendre, analyser et à tirer des conclusions de documents précis, il est nécessaire d'insister à nouveau sur l'idée que nous restons très souvent otages de notre métier, car nous procédons au changement de place de l'objet, pour l'obtention d'un texte hors de son contexte. Et dans cette direction, nous pourrions citer les réflexions lucides élaborées par Michel de Certeau sur le sujet. En 1974, dans un ouvrage collectif consacré à la question de « Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes », il énonçait alors la chose suivante :

> En histoire, tout commence avec le geste de mettre à part, de rassembler, de muer ainsi en « documents » certains objets répartis autrement. Cette nouvelle répartition culturelle est le premier travail. En réalité, elle consiste à produire de tels documents, par le fait de recopier, transcrire ou photographier ces objets en changeant à la fois leur place et leur statut. Ce geste consiste à isoler un corps, comme on le fait en physique. Il forme la collection[3].

3 M. de Certeau, 1974 : 20–21.

Les remarques, voire les recommandations, faites par M. de Certeau ont été prises en compte, peut-être de manière inconsciente, car nous avons bien effectué une opération de collecte organisée afin de conserver, exposer et discuter le contenu des renseignements compilés pour ensuite les soumettre à un examen détaillé et en tirer les conclusions conséquentes. Ne voyons pas dans ces dernières observations une tentative d'imitation mais plutôt un effort pour réunir, classer, scruter et analyser des renseignements en principe susceptibles de nous aider à comprendre un peu mieux une petite partie du fond et de la forme de la langue berbère au Maghreb médiéval.

C'est bien en prise directe avec les préoccupations précédemment évoquées que nous avons choisi de nous attarder sur les questions étymologiques. L'étymologie est une discipline diachronique de la linguistique, qui cherche en principe à établir l'origine formelle et sémantique d'une unité lexicale, le plus souvent un mot. Elle s'appuie notamment sur des lois de la phonétique historique et sur l'évolution sémantique des termes envisagés. Il est bien connu que cet exercice de recherche de l'origine la plus ancienne des mots est aussi un champ scientifique infesté de pièges car parfois d'autres facteurs entrent en ligne de compte au moment de borner les données du problème. Nous voulons parler de la subjectivité du chercheur qui a parfois tendance, et cela souvent malgré lui, à ne considérer que des faits proches de sa spécialité et à écarter, par conséquent, de manière naturelle, d'autres options aussi valables. Mais afin de se prémunir de tels risques, il est nécessaire de prendre en considération toutes les éventualités et pour cela, il faut être capable de maitriser plusieurs outils. Si nous faisons référence à ces questions, c'est que nous avons succombé nous-mêmes à ce problème n'ayant pas toutes les compétences nécessaires pour exercer un tel art. Il est tout à fait clair que certaines de nos propositions d'étymologies de mots et d'identifications de lieux seront à reprendre, à nuancer, voire à écarter. Mais nous avons cru nécessaire de procéder ainsi dans le simple but d'élever au rang d'objet scientifique dynamique tel vocable, tel terme, telle formule.

En marge des observations antérieures, il est également opportun de souligner, une fois encore, que notre étude est le résultat du dépouillement d'une documentation essentiellement rédigée en arabe, et là, le lecteur peut objecter que ce prisme est déjà une forme de distorsion de ce que nous pourrions apprendre sur le domaine berbère si nous avions opté pour un examen d'autres types de textes, écrits en berbère par exemple. Or les choses sont loin d'être aussi simples pour divers motifs. L'une de ces raisons concerne bien entendu les sources en langue berbère parvenues jusqu'à nous, et là force est de constater qu'elles sont très limitées. Une autre question essentielle intéresse le problème de l'absence de « mouvement de littérarisation durable du berbère ».

Bien sûr il s'agit là d'un thème ardu et parfois même sujet à des débats polémiques mais il est de l'obligation de l'historien de s'y arrêter afin de s'efforcer à comprendre les faits engendrés par une telle circonstance. B. Grévin est revenu sur cette question dans le cadre d'une intéressante étude comparative sur le langage au Moyen Âge, et il aborde, par l'intermédiaire d'Ibn Ḫaldūn, la problématique de la capacité du berbère à produire une littérature susceptible de durer dans le temps et l'espace. Il met notamment en exergue le fait que la montée des « nouvelles langues de culture » telles que l'arabe et le latin a pu provoquer, jusqu'à un certain point, la rétraction de l'oralité de certains milieux culturels dans laquelle se trouvait confiné par exemple le berbère. En outre, cette situation aurait engendré l'émancipation définitive des langues de prestige mais n'aurait pas servi, par exemple, à améliorer le sort de l'arabe au Maghreb car, selon Ibn Ḫaldūn, cette variété maghrébine de la *ʿarabiyya* était soumise aux diverses pressions des dialectes et du berbère[4].

L'objet dont il a été question plus haut est particulièrement sophistiqué et il est évident qu'il ne peut être discuté en quelques lignes mais sa mention permet de prendre conscience des enjeux du problème. Nous estimons que celui-ci pourrait être abordé à partir des principes suivants : repérer les matériaux du sujet, traiter les sources originales en arabe et autres langues, dessiner les contours historiques et géographiques, échafauder une critique des renseignements et s'affranchir des fondements et des préjugés idéologiques afin d'obtenir, si possible, des résultats conformes à la réalité des faits et aux modèles méthodologiques proposés par les sciences humaines. C'est donc en effectuant un travail de fond que l'on pourra poursuivre l'enquête et voyager d'une langue à l'autre pour détecter les vestiges du berbère souvent « incrustés » dans les sources arabes. Grâce à ce mécanisme, il sera possible de mesurer la place du berbère au-delà du Moyen Âge et observer la possible vigueur d'un remploi plus massif de cette langue à l'époque moderne. Ce dernier point serait probablement à mettre sur le compte d'une nécessité accrue d'écrire en berbère et d'une volonté de conservation systématique des textes. À titre d'exemple, indiquons que cette idée d'une revitalisation de l'usage du berbère à la période moderne sera, semble-t-il, bien illustrée dans des exemples de choix issus de la documentation écrite entre les 10e/XVIe et 13e/XIXe siècles spécialement dans certaines aires rurales du Maghreb. L'un des meilleurs exposants de ce fait est la publication de documents relatifs à des coutumiers du Tafilalt et qui ont fait l'objet d'une excellente étude de la part de L. Mezzine[5]. Nous savons que ces

---

4 B. Grévin, 2012 : 37, 40.

5 L. Mezzine, 1987 : 15–18 ; A. Skounti, 2005 : 103 (texte arabe)/107 (traduction), note la formule *ḥukm al-Barbar* qu'il traduit par « coutume berbère » dans une *tayssa* élaborée à Tazouka

textes, pertinents pour sonder les questions de la pratique de la coutume (*ʿurf*) et du droit musulman (*fiqh*), sont relativement nombreux. Ils sont également relayés par d'autres notices incluses dans des chroniques, des ouvrages de jurisprudence, des œuvres littéraires, comme par exemple dans des livres tardifs rédigés en berbère et parfois sur commande. Nous citerons pour exemple les annales régionales du Souss marocain de Sīdī Brāhīm u-Māssat et la compilation historico-géographique de Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī sur le *ǧabal* Nafūsa de Libye. Ces quelques spécimens écrits peuvent, jusqu'à un certain point, aider l'historien à mieux appréhender la place occupée par le berbère dans un contexte linguistique et culturel largement dominé par l'arabe lui-même relayé par la formidable courroie de transmission qu'est l'islam. On n'oubliera pas de noter quelques manifestations d'une volonté de conservation et d'emploi du berbère pouvant être relevées, çà et là, dans la littérature orale comme c'est le cas dans l'exemple suivant pris à l'hagiographie saharienne du Gourara, au siècle passé :

> Le testament de Sīdī l-Ḥāǧǧ bū-Muḥammad : Sīdī l-Ḥāǧǧ bū-Muḥammad était « saint » (*walī*) de la région de Tinerkuk et Tabelkuẓa. Avant de mourir, Sīdī l-Ḥāǧǧ bū-Muḥammad a laissé un testament à ses enfants. Il leur a dit : « Faites attention, après ma mort, n'abandonnez pas la langue zénète (*taznatīt*). Transmettez la langue zénète (*taznatīt*) de fils en fils. Je vais vous dire : il y a un niveau dans la ‹ sainteté › (*walāya*) que je n'ai atteint que grâce à la langue zénète (*taznatīt*). Faites attention, ne l'oubliez pas ». C'est le testament de Sīdī l-Ḥāǧǧ bū-Muḥammad à ses enfants[6].

Cette anecdote, qui est comme un clin d'œil lancé au lecteur curieux et hanté par les questions posées dans les pages antérieures, n'a d'autre but que d'attirer son attention sur les opportunités qu'il y a à poursuivre l'exploration des voies de la littérature orale pour qui souhaiterait s'atteler à une histoire linguistique et culturelle plus récente de l'usage du berbère. Cette perspective aurait sans doute la vertu de rétablir le fait que les langues arabe et berbère ne sont pas des compartiments étanches entre elles, mais elles sont en contact et construisent

---

(Tafilalt) et datée de 1012/1602–1603. À ce propos, on n'oubliera pas de rendre hommage à P. Galand-Pernet, 1980 : 197–204, qui avait déjà signalé le grand intérêt qu'il y aurait d'étudier les documents berbères du début du 12e/XVIIIe siècle concernant les milieux ruraux du Maroc méridional.

6 Récit transcrit et traduit dans R. Bellil, 2006 : 143–144. Nous avons pris la liberté de modifier légèrement la traduction et la transcription.

parfois même des passerelles permettant une certaine fusion des structures linguistiques (morphologie, syntaxe, lexique) qui leur sont propres[7].

Les langues, ces marqueurs fondamentaux de l'histoire et de la culture des peuples, occupent des territoires différents, et une même langue peut se trouver dans divers espaces géographiques, sans avoir le même poids que les autres. Le concept de territoire dans un sens très large, peut être défini par le champ d'activités d'une langue particulière mais précisons que l'activité est souvent limitée par le territoire géopolitique, juridique ou les lieux dans le cadre d'un espace culturel donné. Les frontières entre la langue et la marque territoriale sont loin d'être des espaces hermétiques. Bien au contraire, il nous semble qu'elles sont perméables au fil du temps et se manifestent en fonction de facteurs tels que les déplacements de populations, les représentations sociolinguistiques, les transformations culturelles. Étudier les langues dans le miroir des territoires c'est bien entendu essayer de comprendre l'évolution de ces langues, leurs forces, leurs faiblesses, leur vitalité et leur avenir, la continuité ou l'abandon de leurs usages, voire leur adaptation à d'autres domaines culturels (subsaharien) ou encore leur disparition inéxorable. Dans le même temps, cette approche doit se nourrir de l'interaction entre les diverses langues, parce que cette même interaction peut être entendue comme une cohabitation harmonieuse ou conflictuelle. Par ailleurs, il est bien connu que les contacts linguistiques affectent en profondeur les représentations que les locuteurs ont de leur(s) langue(s) et celles des autres. Au-delà de cette étude, que l'on peut considérer comme *un* point de départ parmi d'autres, il sera nécessaire de réfléchir plus en détail, et pour autant que les sources disponibles le permettent, d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherche sur la question des variétés régionales du berbère à la lumière de l'historiographie arabe médiévale et voir par exemple si les faits retenus pour la période d'étude sont réellement visibles dans les parlers berbères contemporains. En d'autres termes, on pourra se demander si le berbère a connu ou non de profondes modifications sur le plan de la morphosyntaxe et du lexique. Ce dernier point pourrait être considéré à la lumière des nombreuses études et descriptions réalisées sur les sociolectes représentatifs des principales aires géographiques du berbère. Dans le sillage des éléments exposés, nous croyons qu'il serait également fructueux de tenter de dessiner un tableau, même provisoire, des convergences et des divergences entre les variantes historiques et linguistiques étudiées dans notre ouvrage et d'observer la possible utilisation de celles-ci dans des temps plus récents. Grâce

7 Sur cette question cruciale, voir les observations éclairantes de C. Taine-Cheikh, 2006–2007 : 166–175, sur « Les dialectes maghrébins et l'influence du substrat berbère » notamment entre le zénaga et l'arabe ḥassāniyya.

à une sorte d'histoire régressive exécutée avec prudence[8], on pourrait aussi suggérer une autre enquête qui s'appuierait sur des faits contemporains à faire remonter vers des époques plus anciennes. Pour mener à bien ce projet, il serait absolument indispensable de posséder une connaissance approfondie de l'histoire du Maghreb, de la géographie des lieux et des langues afro-asiatiques, sans oublier bien sûr celle du latin et du grec.

Reste enfin le doute qui habite notre esprit pour avoir su, espérons-le, restituer une infime partie des vestiges de la langue berbère insérés dans les sources écrites principalement en langue arabe. Était-ce illusion ou réalité ? Le lecteur, linguiste et historien, saura dire si les matériaux fournis valent la peine d'être repris dans d'autres investigations mettant mieux en relief les aspects linguistiques, historiques et culturels saillants. Car notre but, et il faut le redire une dernière fois, était avant tout documentaire et utilitaire, c'est-à-dire mettre à la disposition des chercheurs un volume conséquent de données susceptibles d'être examinées et discutées par la suite. Notre odyssée au centre et à la périphérie du monde berbère s'achève mais ce n'est que partie remise car d'autres auront sûrement à cœur d'entreprendre une nouvelle aventure malgré le caractère ardu et laborieux mais si enrichissant et passionnant de dépouillement des textes et des documents. Ce travail permettrait de retrouver, de restituer et d'étudier, autant que possible, la situation historico-linguistique de la langue berbère au Maghreb médiéval, voire à l'époque moderne, et au-delà de ses frontières. En conséquence, l'opportunité serait donnée d'en évaluer son impact sur d'autres espaces géographiques notamment ceux appartenant aux domaines saharo-sahélien et ouest-africain.

---

8 Rappelons ici les possibilités offertes par une telle démarche en se basant, par exemple, sur les brèves données fournies par E. Daumas, 1988 : 130–131, au sujet des variantes du berbère que sont le taznatīt, le tašalḥīt, le tašawīt et le tazwāwīt en Algérie.

Sources écrites et Bibliographie

1 Sources écrites : textes arabes et berbères

ʿAbd al-Malik b. Zuhr, 1992, *Kitāb al-aġḏiya* (*Tratado de los alimentos*), éd., trad. et introduction E. García Sánchez, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto de cooperación con el mundo árabe.

ʿAbd al-Razzāq al-Ǧazāʾirī, s.d., *Kašf al-rumūz fī bayān al-aʿšāb*, s.é., s.l.

ʿAbd al-Salām b. Muḥammad al-ʿAlamī al-Fāsī, s.d., *Ḍiyāʾ al-nibrās fī ḥall mufradāt al-Anṭākī bi-luġat Fās*, Rabat, Maktabat Dār al-turāṯ.

ʿAbdarī (al-), 1968, *Riḥlat al-ʿAbdarī al-musammā al-Riḥla al-maġribiyya*, éd. M. al-Fāsī, Rabat, Ǧāmiʿat Muḥammad al-ḫāmis.

Abū l-ʿAlāʾ Zuhr, 1994, *Kitāb al-muǧarrabāt* (*Libro de las experiencias médicas*), éd., trad. et étude C. Álvarez Millán, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Agencia española de cooperación internacional.

Abū l-ʿArab al-Qayrawānī, 1985, *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya wa-Tūnis*, éd. ʿA. al-Šābbī et N.H. al-Yāfī, Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-našr – Alger, al-Muʾassasa al-waṭaniyya li-l-kitāb [1ère éd., Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1968].

Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī al-Andalusī, 1925, *Tuḥfat al-albāb wa-nuḫbat al-iʿǧāb*, éd. et trad. G. Ferrand, « La *Tuḥfat al-albāb* de Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī al-Andalusī édité d'après les mss. 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque nationale et le ms. d'Alger », *Journal asiatique*, CCVII : 1–148 et 193–304.

———, 1992, *al-Muʿrib ʿan baʿḍ ʿaǧāʾib al-Maġrib* (*Elogio de algunas maravillas del Magreb*), éd. et trad. I. Bejarano, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto de cooperación con el mundo árabe.

Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, 1991, *Kitāb al-filāḥa* (*Tratado de agricultura*), éd. et trad. J. Mª Carabaza, Madrid, Instituto de cooperación con el mundo árabe.

———, 2004, *Kitāb ʿumdat al-ṭabīb fī maʿrifat al-nabāt li-kull labīb* (*Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto*), éd. J. Bustamante, F. Corriente, M. Tilmatine, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, vol. I : texte arabe.

Abū l-Qāsim al-Misrātī, 2009, *Manāqib Abī l-Qāsim al-Misrātī al-maʿrūf bi-ṣāḥib al-darbāla*, éd. A. al-Bāhī, Sousse, Contraste Éditions.

Abū Rās al-Nāṣir, 2005, *ʿAǧāʾib al-asfār wa-laṭāʾif al-aḫbār*, présentation et annotation du manuscrit M. Ġālim, Oran, Édition Centre national de recherche en anthropologie sociale et culturelle, al-ǧuzʾ al-awwal.

———, 2008, *ʿAǧāʾib al-asfār wa-laṭāʾif al-aḫbār*, présentation et annotation du manuscrit M. Ġālim, Oran, Édition Centre national de recherche en anthropologie sociale et culturelle, al-ǧuzʾ al-ṯānī.

Abū Zakariyyāʾ al-Wārǧalānī, 1979, *Kitāb siyar al-aʾimma wa-aḫbārihim*, éd. I. al-ʿArabī, Alger, al-Maktaba al-waṭaniyya.

———, 1985, *Kitāb al-sīra wa-aḫbār al-aʾimma*, éd. ʿA. al-R. Ayyūb, Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-našr.

ʿAdwānī (al-), 2005, *Tārīḫ al-ʿAdwānī*, éd. A. al-Q. Saʿd Allāh, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī [1ère éd. A. al-Q. Saʿd Allāh, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1996].

Aḥmad b. Haṭṭāl al-Tilimsānī, 2004, *Riḥlat Muḥammad al-kabīr Bāy al-ġarb al-ǧazāʾirī ilā l-ǧanūb al-ṣaḥrāwī al-ǧazāʾirī*, éd. M. b. ʿAbd al-Karīm, Abou Dabbi, Dār al-Suwīdī li-l-našr wa-l-tawzīʿ – Beyrouth, al-Muʾassasa al-ʿarabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr.

Aḥmad b. Ibrāhīm al-Māġirī al-Maġribī, Abū l-ʿAbbās, 1995–1996, *Al-Minhāǧ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*, éd. et analyse M. Rais, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

Aḥmad b. ʿĪsā al-Hāšimī, 2005, *Kitāb al-maǧālis fī l-ṭibb* (*Tratado de consultas médicas*), éd. et étude S. Kaddouri, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.

Aḥmad al-Tādilī al-Ṣawmaʿī, 1996, *Kitāb al-muʿzā fī manāqib al-šayḫ Abī Īʿazzā*, éd. ʿA. al-Ǧāwī, Agadir, Ǧāmiʿat Ibn Zuhr – Manšūrāt Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya Agādīr.

Alonso del Castillo, 1994, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*, introduction, éd. et trad. F. Corriente et H. Bouzineb, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

Āmḥammad b. Aḥmad Yūrah al-Daymānī, 1991, *Iḫbār al-aḥbār bi-aḫbār al-ābār* (*Renseignements des lettrés sur l'histoire des puits*), éd. A. w. al-Ḥasan et trad. P. Marty, Rabat, Ǧāmiʿat Muḥammad al-ḫāmis – Manšūrāt Maʿhad al-dirāsāt al-ifrīqiyya bi-l-Ribāṭ.

ʿAzafī (al-), 1989, *Daʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn. Manāqib al-šayḫ Abī Īʿazzā*, éd. A. al-Tawfīq, Rabat, Maktabat ḫidmat al-kitāb.

Bādisī (al-), 1993, *al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manzaʿ al-laṭīf fī l-taʿrīf bi-ṣulaḥāʾ al-Rīf*, éd. S. al-Aʿrāb, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya.

Bakrī (al-), 1965, *Kitāb al-muġrib fī ḏikr bilād Ifrīqiya wa-l-Maġrib wa-huwa ǧuzʾ min aǧzāʾ Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. et trad. W. Mac Guckin de Slane, *Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeid-el-Bekri*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient-Jean Maisonneuve [1ère éd. et trad. W. Mac Guckin de Slane, Paris-Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1911–1913].

Balawī (al-), Abū l-Baqāʾ, s.d., *Tāǧ al-mafriq fī taḥliyat ʿulamāʾ al-Mašriq*, éd. al-Ḥ. b. Muḥammad al-Sāʾiḥ, al-Muḥammadiyya (Maroc), Maṭbaʿat Fuḍāla, 2 vol.

Balawī (al-), Abū Ǧaʿfar, 1983, *Ṯabat*, éd. ʿA.A. al-ʿAmrānī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Bayḏaq (al-), 1928, *Tārīḫ al-muwaḥḥidīn*, dans *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du "legajo" 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, éd. et trad. É. Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner : 50–148/75–224.

Brāhīm u-Slīmān a-Šammāḫī, 2004, *Iġāsrā d ībrīdan d īdrāran Īnfūsan*, texte berbère et trad. arabe M. Ḥammām, al-Maʿhad al-malakī li-l-ṯaqāfa al-amāzīġiyya.

Bugṭūrī (al-), 2009, *Sīrat mašāʾiḫ Nafūsa*, éd. T. ʿA. al-Šaqrūnī, s. l., Muʾassasat Tāwālt al-ṯaqāfiyya.

Bulġat al-umniyya wa-maqṣid al-labīb fīman kāna bi-Sabta fī l-dawla al-marīniyya min mudarris wa-ustāḏ wa-ṭabīb, 1984, éd. ʿA. al-W. b. Manṣūr, Rabat, al-Maṭbaʿa al-ākādīmiyya.

Ḍabbī (al-), 1885, *Buġyat al-multamis fī tārīḫ riǧāl ahl al-Andalus*, éd. F. Codera et J. Ribera, Madrid, Josephum de Rojas.

Darǧīnī (al-), 1974, *Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾiḫ bi-l-Maġrib*, éd. I. Ṭallāy, Constantine, Maṭbaʿat al-baḥṯ, 2 vol.

Ḏikr bilād al-Andalus (*Una descripción anónima de al-Andalus*), 1983, éd. et trad. L. Molina, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2 vol.

Ǧazīrī (al-), 1998, *al-Maqṣad al-maḥmūd fī talḫīṣ al-ʿuqūd* (*Proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales*), éd. A. Ferreras, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Agencia española de cooperación internacional.

Ǧaznāʾī (al-), 1991, *Ǧanā zahrat al-ās fī bināʾ madīnat Fās*, éd. ʿA. al-W. b. Manṣūr, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya [1ère éd. ʿA. al-W. b. Manṣūr, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya, 1967].

Ġubrīnī (al-), 1971, *ʿUnwān al-dirāya fīman ʿurifa min al-ʿulamāʾ fī l-miʾa al-sābiʿa bi-Biǧāya*, éd. R. Būnār, Alger, al-Šarika al-waṭaniyya li-l-našr wa-l-tawzīʿ.

Ḥağarī (al-), 1997, *Kitāb nāṣir al-dīn ʿalā l-qawm al-kāfirīn* (*The Supporter of Religion Against the Infidels*), éd. et trad. P.S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai, G.A. Wiegers, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Agencia española de cooperación internacional.

Ibn al-Abbār, 1885, *al-Muʿǧam fī aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī ʿAlī al-Ṣadafī*, éd. F. Codera, Madrid, Josephum de Rojas.

———, 1986, *Tuḥfat al-qādim*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1987, *Futūḥ Ifrīqiya wa-l-Andalus*, éd. ʿA.A. Anīs al-Ṭabbāʿ, Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī.

Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, 1996, *Kitāb al-ansāb*, dans *Tres textos árabes sobre Beréberes en el Occidente islámico*, étude et éd. M. Yaʿlā, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Agencia española de cooperación internacional : 13–121.

Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, s.d., *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila*, éd. M. b. Šarīfa, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa, vol. I, tome 1.

———, 1965, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa, vol. V en deux tomes.

———, 1973, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa, vol. VI.

———, 1984, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila*, éd. M. b. Šarīfa, Rabat, Maṭbūʿāt Ākādīmiyyat al-mamlaka al-maġribiyya, vol. VIII en deux tomes.

Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, 1975, *al-Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, Maktabat Lubnān.

Ibn ʿAbd Rabbihi, Abū ʿUmar, 1958, *Kitāb al-istibṣār fī ʿaǧāʾib al-amṣār*, éd. S.Z. ʿAbd al-Ḥamīd, Alexandrie, Ǧāmiʿat al-Iskandariyya, Kulliyyat al-ādāb – Maṭbaʿat Ǧāmiʿat al-Iskandariyya.

Ibn ʿAbdūn, 1934, *Risāla fī l-qaḍāʾ wa-l-ḥisba*, éd., introduction et glossaire É. Lévi-Provençal, « Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XIIe siècle. Le traité d'Ibn ʿAbdūn », *Journal asiatique*, CCXXIV : 177–299.

Ibn Abī Dīnār, 1967, *al-Muʾnis fī aḫbār Ifrīqiyā wa-Tūnis*, éd. M. Šammām, Tunis, al-Maktaba al-ʿatīqa.

Ibn Abī Zarʿ, 1972, *al-Ḏaḫīra al-saniyya fī tārīḫ al-dawla al-marīniyya*, Rabat, Dār al-Manṣūr li-l-ṭibāʿa wa-l-wirāqa.

———, 1973, *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḫbār mulūk al-Maġrib wa-tārīḫ madīnat Fās*, Rabat, Dār al-Manṣūr li-l-ṭibāʿa wa-l-wirāqa.

Ibn al-Aḥmar, 1972, *Buyūtāt Fās al-kubrā*, Rabat, Dār al-Manṣūr li-l-ṭibāʿa wa-l-wirāqa.

———, 1991, *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat banī Marīn*, éd. ʿA. al-W. b. Manṣūr, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya [1ère éd. ʿA. al-W. b. Manṣūr, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya, 1962].

Ibn ʿAmīra al-Maḫzūmī, 2006, *Tārīḫ Mayūrqa*, éd. M. b. Maʿmar, Oran, Ǧāmiʿat Wahrān – Manšūrāt maḫbar maḫṭūṭāt al-ḥaḍāra al-islāmiyya fī šamāl Ifrīqiyā.

Ibn al-ʿArabī, 1996, *Kitāb šawāhid al-ǧilla*, dans *Tres textos árabes sobre Beréberes en el Occidente islámico*, étude et éd. M. Yaʿlā, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Agencia española de cooperación internacional : 273–383.

Ibn ʿĀṣim al-Ġarnāṭī, 1989, *Ǧannat al-riḍā fī l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*, éd. Ṣ. Ǧarrār, Amman, Dār al-bašīr, 3 vol.

Ibn ʿAskar, 1977, *Dawḥat al-nāšir li-maḥāsin man kāna bi-l-Magrib min mašāʾiḫ al-qarn al-ʿāšir*, éd. M. Ḥaǧǧī, Rabat, Dār al-Maġrib.

Ibn al-Aṯīr, 1979–1982, *al-Kāmil fī l-tārīḫ*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 12 vol. et 1 vol. d'index.

Ibn al-ʿAṭṭār, 1983, *Kitāb al-waṯāʾiq wa-l-siǧillāt* (*Formulario notarial hispano-árabe*), éd. P. Chalmeta et F. Corriente, Madrid, Academia Matritense del Notariado – Instituto hispano-árabe de cultura.

Ibn Baškuwāl, 1882–1883, *Kitāb al-ṣila*, éd. F. Codera, Madrid, Josephum de Rojas.

Ibn Bassām, 1979, *al-Ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-Ǧazīra*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa, 8 vol.

Ibn Baṭṭūṭa, 1997, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammā Tuḥfat al-nuẓẓār fī ġarāʾib al-amṣār wa-ʿaǧāʾib al-asfār*, éd. ʿA. al-H. al-Tāzī, Rabat, Ākādīmiyyat al-mamlaka al-maġribiyya, 5 vol.

Ibn al-Bayṭār, 1989, *Tafsīr kitāb Diyāsqūrīdūs*, éd. I. b. Murād, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

———, 1990, *Tanqīḥ al-ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya li-Ibn al-Bayṭār al-ʿaššāb al-Mālaqī*, éd. M. al-ʿA. al-Ḫaṭṭābī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī ; trad. L. Leclerc, *Ibn al-Baytar, Traité des simples*, Paris, Institut du monde arabe, s.d., vol. I [1ère impression L. Leclerc, Paris, Imprimerie nationale, 1877–1883, 3 vol.].

Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, 1927, *Masālik el abṣār fī mamālik el amṣār* I. *L'Afrique moins l'Égypte*, trad. annotée M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, Paul Geuthner.

Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, 1967, *Muḫtaṣar kitāb al-buldān*, éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill [1ère éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1885].

Ibn Ġāzī, 1988, *al-Rawḍ al-hatūn fī aḫbār Miknāsat al-zaytūn*, éd. ʿA. al-W. b. Manṣūr, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya.

Ibn Ǧubayr, s.d., *Riḥlat Ibn Ǧubayr*, Beyrouth, Dār Ṣādir.

Ibn Ǧulǧul, 1992, *Maqāla ṯāmina*, éd. et trad. I. Garijo, Córdoba, Universidad de Córdoba.

Ibn Ḥabīb, 1991, *Kitāb al-taʾrīḫ* (*La historia*), éd. et étude J. Aguadé, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto de cooperación con el mundo árabe.

Ibn al-Ḥāǧǧ al-Numayrī, 1990, *Fayḍ al-ʿubāb wa-ifāḍat qidāḥ al-ādāb fī l-ḥaraka al-saʿīda ilā Qasanṭīna wa-l-Zāb*, éd. et étude M. b. Šaqrūn, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Ibn Ḫaldūn, ʿAbd al-Raḥmān, 2000–2001, *Tārīḫ Ibn Ḫaldūn al-musammā dīwān al-mubtadaʾ wa-l-ḫabar fī tārīḫ al-ʿArab wa-l-Barbar wa-man ʿāṣarahum min ḏawī l-šaʾn al-akbar*, éd. Ḫ. Šaḥāda, révision S. Zakkār, Beyrouth, Dār al-fikr li-l-ṭibāʿa wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, 7 vol. et 1 vol. d'index.

———, 2003, *al-Taʿrīf bi-Ibn Ḫaldūn wa-riḥlatuhu ġarb*an *wa-šarq*an, éd. M. b. Tāwīt al-Ṭanǧī, Le Caire, al-Šarika al-duwaliyya li-l-ṭibāʿa 7 uktūbar.

———, 2005, *al-Muqaddima*, éd. ʿA. al-S. al-Šaddādī, Casablanca, Dār al-funūn wa-l-ʿulūm wa-l-ādāb, 3 vol.

Ibn Ḫaldūn, Yaḥyā, 1980, *Buġyat al-ruwwād fī ḏikr al-mulūk min banī ʿAbd al-Wād*, éd. ʿA. al-Ḥ. Ḥāǧiyāt, Alger, al-Maktaba al-waṭaniyya.

Ibn Ḫallikān, 1968–1977, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 7 vol. et 1 vol. d'index.

Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, 1984, *Aḫbār mulūk banī ʿUbayd wa-sīratuhum*, éd. Ǧ.A. al-Badawī, Alger, al-Muʾassasa al-waṭaniyya li-l-kitāb.

Ibn Ḫantāš al-Masīlī, 2011, *Nihāyat al-marām fī taysīr muṭālaʿat al-aḥkām*, éd. A. b. ʿAlī, Casablanca, Dār al-turāṯ al-ṯaqāfī al-maġribī – Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm.

Ibn al-Ḫarrāṭ, 1990, *Kitāb iḫtiṣār iqtibās al-anwār*, dans *Al-Andalus en el Kitāb al-iqtibās al-anwār y en el Ijtiṣār iqtibās al-anwār*, éd. J. Bosch Vilá et E. Molina López, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto de cooperación con el mundo árabe : 97–199.

Ibn al-Ḫaṭīb, 1977, *Miʿyār al-iḫtiyār fī ḏikr al-maʿāhid wa-l-diyār*, éd., trad. et étude M.K. Šabāna, Rabat, al-Maʿhad al-ǧāmiʿī li-l-baḥṯ al-ʿilmī bi-l-Maġrib.

———, 1980, *al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*, éd. M. al-Dīn al-Ḫaṭīb, Beyrouth, Manšūrāt Dār al-āfāq al-ǧadīda.

———, 1985, *Nufāḍat al-ǧirāb fī ʿulālat al-iġtirāb*, éd. A.M. al-ʿAbbādī, révision ʿA. al-ʿA. al-Ahwānī, Casablanca, Dār al-našr al-maġribiyya, vol. II.

———, 1989, *Nufāḍat al-ǧirāb fī ʿulālat al-iġtirāb*, éd. S. Fāġiya, Casablanca, Maṭbaʿat al-naǧāḥ al-ǧadīda, vol. III.

———, 2003, *Aʿmāl al-aʿlām fī man būyiʿa qabl al-iḥtilām min mulūk al-Islām wa-mā yataʿallaqu bi-ḏālika al-kalām*, éd. S. Kasrawī Ḥasan, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Ibn Ḥawqal, 1938, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. J.H. Kramers, Leiden, E.J. Brill [1ère éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1873].

Ibn Ḥayyān, 1965, *al-Muqtabis fī aḫbār balad al-Andalus*, ʿA. al-R. ʿA. al-Ḥaǧǧī, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa.

———, 1979, *al-Muqtabas* (*al-ǧuzʾ al-ḫāmis*), éd. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Sobh, Madrid, Instituto hispano-árabe de cultura – Rabat, Kulliyyat al-ādāb bi-l-Ribāṭ.

———, 2003, *al-Sifr al-ṯānī min kitāb al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī*, éd. M. ʿA. Makkī, Riyad, Markaz al-malik Fayṣal li-l-buḥūṯ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya.

Ibn Ḥazm, 1962, *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, éd. ʿA. al-S. Muḥammad Hārūn, Le Caire, Dār al-maʿārif.

Ibn Hišām al-Laḫmī, 1990, *al-Madḫal ilā taqwīm al-lisān wa-taʿlīm al-bayān* (*Introducción a la corrección del lenguaje y la enseñanza de la elocuencia*), éd. J. Pérez Lázaro, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto de cooperación con el mundo árabe, 2 vol.

Ibn Ḫurradāḏbih, 1967, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. et trad. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill [1ère éd. et trad. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1889].

Ibn ʿIḏārī, 1930, *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār mulūk al-Andalus wa-l-Maġrib li-Abī l-ʿAbbās Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī*, éd. É. Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol. III.

———, 1948–1951, *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib li-Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī*, éd. revue et corrigée par G.S. Colin et É. Lévi-Provençal, Leiden, E.J. Brill, 2 vol., I.

———, 1983, *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib li-Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa.

———, 1985, *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib li-Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, qism al-Muwaḥḥidīn*, éd. M.I. al-Kattānī, M. b. Tāwīt, M. Znībar, ʿA. al-Q. Zamāma, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī – Casablanca, Dār al-ṯaqāfa.

Ibn al-ʿImād, 1986–1995, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, éd. ʿA. al-Q. al-Arnāʾūṭ et M. al-Arnāʾūṭ, Beyrouth-Damas, Dār Ibn Kaṯīr, 10 vol. et 1 vol. d'index.

Ibn Makkī al-Ṣiqillī, 1990, *Taṯqīf al-lisān wa-talqīḥ al-ǧinān*, éd. M. ʿA. al-Q. ʿAṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya.

Ibn Maryam, 1908, *al-Bustān fī ḏikr al-awliyāʾ wa-l-ʿulamāʾ bi-Tilimsān*, éd. M. b. Abī Šanab, Alger, al-Maṭbaʿa al-ṯaʿālibiyya.

Ibn Marzūq al-Tilimsānī, 1981, *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī maʾāṯir mawlānā Abī l-Ḥasan*, éd. Mª J. Viguera, Alger, al-Šarika al-waṭaniyya li-l-našr wa-l-tawzīʿ.

———, 2008, *al-Manāqib al-marzūqiyya*, éd. S. al-Zāhirī, Casablanca, Maṭbaʿat al-naǧāḥ al-ǧadīda.

Ibn al-Muḫtār, 1964, *Tārīḫ al-fattāš fī aḫbār al-buldān wa-l-ǧuyūš wa-akābir al-nās wa-ḏikr waqāʾiʿ al-Takrūr wa-ʿaẓāʾim al-umūr wa-tafrīq ansāb al-ʿabīd min al-aḥrār*, réimpression de l'éd. et trad. d'O. Houdas et M. Delafosse, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient – Adrien-Maisonneuve [1ère éd. et trad. O. Houdas et M. Delafosse, Paris, Ernest Leroux, 1913–1914].

Ibn al-Nadīm, s.d., *Kitāb al-fihrist*, Téhéran, Marvi Offset Printing.

Ibn al-Qāḍī, 1970–1972, *Ḏayl wafayāt al-aʿyān al-musammā Durrat al-ḥiǧāl fī asmāʾ al-riǧāl*, éd. M. al-Aḥmadī Abū l-Nūr, Tunis, al-Maktaba al-ʿatīqa – Le Caire, Dār al-turāṯ, 3 vol.

———, 1973–1974, *Ǧaḏwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min al-aʿlām madīnat Fās*, Rabat, Dār al-Manṣūr, 2 vol.

Ibn al-Qaṭṭān, 1990, *Naẓm al-ǧumān li-tartīb mā salafa min aḫbār al-zamān*, éd. M. ʿA. Makkī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Ibn Qunfuḏ al-Qasanṭīnī, 2002, *Uns al-faqīr wa-ʿizz al-ḥaqīr*, éd. A.S. N. ʿAwḍ Ṣiyām, Le Caire, Dār al-Muqaṭṭam li-l-našr wa-l-tawzīʿ.

Ibn Rušayd, 1988, *Milʾ al-ʿayba bi-mā ǧumiʿa bi-ṭūl al-ġayba fī l-wiǧha al-waǧīha ilā l-ḥaramayn Makka wa-Ṭayba*, éd. M.Ḥ. b. al-Ḫūǧa, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 5 vol., V.

Ibn al-Ṣabbāḥ, 2008, *Ansāb al-aḫbār wa-taḏkirat al-aḫiyār*, éd. M. b. Šarīfa, Rabat, Dār Abī Raqrāq.

Ibn al-Ṣaġīr, 1907, *Chronique d'Ibn Ṣaghir sur les imams rostémides de Tahert*, éd. et trad. A. de Calassanti Motylinski, Paris, Ernest Leroux.

Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, 1987, *al-Mann bi-l-imāma. Tārīḫ bilād al-Maġrib wa-l-Andalus fī ʿahd al-Muwaḥḥidīn*, éd. ʿA. al-H. al-Tāzī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Ibn Saʿīd, 1953–1955, *al-Muġrib fī ḥulā l-Maġrib*, éd. Š. Ḍayf, Le Caire, 2 vol.

———, 1980, *Iḫtiṣār al-qidḥ al-muʿallā fī l-tārīḫ al-muḥallā*, éd. I. al-Abyārī, Le Caire, Dār al-kitāb al-miṣrī – Beyrouth, Dār al-kitāb al-lubnānī.

Ibn Sallām al-Ibāḍī. 1986, *Kitāb badʾ al-islam wa-šarāʾiʿ al-dīn*, éd. W. Schwartz et Š.S. b. Yaʿqūb, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Ibn Simāk al-ʿĀmilī, 1979, *al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-marrākušiyya*, éd. S. Zakkār et ʿA. al-Q. Zamāma, Casablanca, Dār al-rašāda al-ḥadīṯa.

Ibn al-Ṭawwāḥ, 2007, *Sabk al-maqāl li-fakk al-ʿiqāl*, éd. M.M. Ǧibrān, Tripoli, Manšūrāt Ǧamʿiyyat al-daʿwa al-islāmiyya al-ʿālamiyya.

Ibn Ṭuwayr al-Ǧanna, 1995, *Tārīḫ Ibn Ṭuwayr al-Ǧanna*, éd. S.A. b. Aḥmad Sālim, Rabat, Ǧāmiʿat Muḥammad al-ḫāmis – Manšūrāt Maʿhad al-dirāsāt al-ifrīqiyya bi-l-Ribāṭ.

Ibn Wāfid, 1995, *Kitāb al-adwiya al-mufrada* (*Libro de los medicamentos simples*), éd. et trad. L.F. Aguirre de Carcer, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Agencia española de cooperación internacional, 2 vol.

Idrīs ʿImād al-Dīn, 1985, *Tārīḫ al-ḫulafāʾ al-fāṭimiyyīn bi-l-Maġrib. Al-qism al-ḫāṣṣ min Kitāb ʿUyūn al-aḫbār*, éd. M. al-Yaʿlāwī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Idrīsī (al-), 1970–1984, *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*, éd. E. Cerulli et *alii*, Napoli, Istituto universitario orientale di Napoli – Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

———, 1983, *Le Maġrib au 6e siècle de l'hégire* (*12e siècle après J-C.*)*, texte arabe établi et traduit en français d'après Nuzhat al-muštāq*, éd. et trad. M. Hadj-Sadok, Alger, Office des publications universitaires – Paris, Publisud.

———, 1989, *Uns al-muhaǧ wa-rawḍ al-furaǧ*, étude, éd. et trad. J. Abid Mizal, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.

———, 2010, *L'Afrique dans le* Uns al-muhaǧ wa-rawḍ al-furaǧ *d'al-Idrīsī*, éd., trad. et commentaire J.-Ch. Ducène, Leuven, Peeters.

ʿImād (al-) al-Iṣfahānī *al-kātib*, 1986, *Ḫarīdat al-qaṣr wa-ǧarīdat al-ʿaṣr*, éd. M. al-ʿArūsī al-Maṭwī, al-Ġ. al-Ḥāǧǧ Yaḥyā, M. al-Marzūqī, Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-našr, 3 vol., I.

Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, 1989, *El "Ḏikr al-aqālīm" de Isḥāq Ibn al-Ḥasan al-Zayyāt* (*Tratado de geografía universal*), éd. et trad. F. Castelló, Barcelona, Consejo superior de investigaciones científicas – Universidad de Barcelona.

Iṣṭaḫrī (al-), 1967, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill [1ère éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1870].

ʿIyāḍ b. Mūsā, 1968, *Biographies aghlabides extraites des Madārik du Cadi ʿIyāḍ*, éd. M. Talbi, Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

———, 1982, *al-Ġunya. Fihrist šuyūḫ al-qāḍī ʿIyāḍ*, éd. M.Z. al-Ǧarrār, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Kitāb al-ansāb fī maʿrifat al-aṣḥāb, 1928, dans *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du "legajo" 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, éd. et trad. É. Lévi-Provençal, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner : 18–49/25–74.

Kitāb al-muʿallaqāt fī aḫbār wa-riwāyāt ahl al-daʿwa, 2009, éd. et étude al-Ḥ.S. b. I. Bābazīz al-Wārǧalānī, Mascate, Wizārat al-turāṯ wa-l-ṯaqāfa.

Kitāb Hurūšiyūš (*Traducción árabe de las* Historiae adversus paganos *de Orosio*), 2001, éd. et étude M. Penelas, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Agencia española de cooperación internacional.

Mafāḫir al-Barbar, 1996, dans *Tres textos árabes sobre Beréberes en el Occidente islámico*, étude et éd. M. Yaʿlā, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Agencia española de cooperación internacional : 123–272.

Maḥmūd Maqdīš, 1988, *Nuzhat al-anẓār fī ʿaǧāʾib al-tawārīḫ wa-l-aḫbār*, éd. ʿA. al-Zawārī et M. Maḥfūẓ, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2 vol.

Malik (al-) al-Afḍal, 2013, *Les tables géographiques du sultan rasūlide al-Malik al-Afḍal, Ǧadāwil aṭwāl al-buldān wa-ʿurūḍihā*, éd., trad. et commentaire J.-Ch. Ducène, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Mālikī (al-), 1981–1984, *Kitāb riyāḍ al-nufūs fī ṭabaqāt ʿulamāʾ al-Qayrawān wa-Ifrīqiya*, éd. B. al-Bakkūš, révision M. al-ʿArūsī al-Maṭwī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 3 vol., I.

Maqqarī (al-), 1968, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-ratīb wa-ḏikr wazīrihā Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 7 vol. et 1 vol. d'index.

———, 1983, *Rawḍat al-ās al-ʿāṭira al-anfās fī ḏikr man laqītuhu min aʿlām al-ḥaḍratayn Marrākuš wa-Fās*, éd. ʿA. al-W. b. Manṣūr, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya [1ère éd. ʿA. al-W. b. Manṣūr, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya, 1964].

Maqrīzī (al-), 1979, *al-Ḫabar ʿan aǧnās al-Sūdān*, éd. et trad. D. Lange, « Un texte de Maqrīzī sur les ‹ Races des Sūdān › », *Annales islamologiques*, 15 : 187–209.

Marrākušī (al-), 1968, *Kitāb al-muʿǧib fī talḫīṣ aḫbār al-Maġrib*, éd. R.P.A. Dozy, Amsterdam, Oriental Press [1ère éd. R.P.A. Dozy, Leiden, E.J. Brill, 1881].

Muḥammad Ballū b. ʿUṯmān Fūdyu, 1996, *Infāq al-maysūr fī tārīḫ bilād al-Takrūr*, éd. B. al-Šāḏilī, Rabat, Ǧāmiʿat Muḥammad al-ḫāmis – Manšūrāt Maʿhad al-dirāsāt al-ifrīqiyya bi-l-Ribāṭ.

Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, 1989, *Mumtiʿ al-asmāʿ fī ḏikr al-Ǧazūlī wa-l-Tabbāʿ wa-mā lahumā min al-atbāʿ*, éd. ʿA. al-Ḥ. al-ʿAmrāwī et ʿA. al-K. Murād, s. l., s. é.

Muḥammad al-Ṣaġīr al-Ifrānī, 1998, *Nuzhat al-ḥādī bi-aḫbār mulūk al-qarn al-ḥādī*, éd. ʿA. al-L. al-Šādilī, Casablanca, Maṭbaʿat al-naǧāḥ al-ǧadīda.

Muḫtār (al-) w. Ḥāmidūn, 1994, *Ḥayāt Mūrītāniyā, al-Ǧuġrāfiyā*, introduction A. w. al-Ḥasan, Rabat, Ǧāmiʿat Muḥammad al-ḫāmis – Manšūrāt Maʿhad al-dirāsāt al-ifrīqiyya bi-l-Ribāṭ.

Muqaddasī (al-), 1906, *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill [1ère éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1877].

———, 1950, *Description de l'Occident Musulman au IVe–Xe siècle*, éd. et trad. française Ch. Pellat, Alger, Éditions Carbonel.

Die Namen der Heilmittel nach Buchstaben. Edition eines arabisch-romanischen Glossars aus dem frühen 17. Jahrhundert, 2002, éd., étude et index A. Karbstein, Genève, Librairie Droz S.A.

Nuʿmān (al-), *al-qāḍī*, 1970, *Risālat iftitāḥ al-daʿwa*, éd. W. al-Qāḍī, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa.

———, 1978, *Kitāb al-maǧālis wa-l-musāyarāt*, éd. al-Ḥ. al-Faqī. I. Šabbūḥ, M. al-Yaʿlāwī, Tunis, al-Ǧāmiʿa al-tūnisiyya – Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya – al-Maṭbūʿa al-rasmiyya li-l-ǧumhūriyya al-tūnisiyya.

Qalqašandī (al-), s.d., *Ṣubḥ al-aʿšā' fī ṣināʿat al-inšā'*, vols. 1–2 : Le Caire, Maṭābiʿ al-hayṯa al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb ; vols. 3–13 : Le Caire, Wizārat al-ṯaqāfa – Maṭābiʿ Kūstā Tūmās.

Qaštālī (al-), 1974, *Tuḥfat al-muġtarib bi-bilād al-Maġrib liman lahu min al-iḫwān fī karāmāt al-šayḫ Abī Marwān*, éd. F. de la Granja, Madrid, Manšūrāt al-Maʿhad al-miṣrī li-l-dirāsāt al-islāmiyya bi-Madrīd.

Qazwīnī (al-), s.d., *Āṯār al-bilād wa-aḫbār al-ʿibād*, Beyrouth, Dār Ṣādir.

Raqīq (al-), 1990, *Tārīḫ Ifrīqiya wa-l-Maġrib*, éd. ʿA.A. al-ʿAlī al-Zaydān et ʿI. al-D. ʿUmar Mūsā, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Rasā'il muwaḥḥidiyya, maǧmūʿa ǧadīda, 1995, éd. A. ʿAzzāwī, Kénitra, Ǧāmiʿat Ibn Ṭufayl – Manšūrāt Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-l-Qanīṭra : al-ǧuz' al-awwal.

Révélation des énigmes. Lexiques arabo-berbères des XVIIe et XVIIIe siècles, 1998, étude, éd. et index N. van den Boogert, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman.

Rušāṭī (al-), 1990, *Kitāb iqtibās al-anwār*, dans *Al-Andalus en el Kitāb al-iqtibās al-anwār y en el Ijtiṣār iqtibās al-anwār*, éd. J. Bosch Vilá et E. Molina López, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto de cooperación con el mundo árabe : 9–95.

Ṣadafī (al-), 1998, *al-Sirr al-masūn fī mā ukrima bihi al-muḫliṣūn*, éd. Ḥ. Farḥāt, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Saʿdī (al-), 1964, *Tārīḫ al-Sūdān*, réimpression de l'éd. et trad. d'O. Houdas avec la collaboration d'Éd. Benoist, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient – Adrien-Maisonneuve [1ère éd. et trad. O. Houdas avec la collaboration d'Éd. Benoist, Paris, Ernest Leroux, 1898–1900].

Šammāḫī (al-), 1995, *Kitāb al-siyar*, éd. partielle M. Ḥasan, Tunis, Kulliyyat al-ʿulūm al-insāniyya wa-l-iǧtimāʿiyya.

Sīdī Brāhīm u-Māssat, 2004, *Laḫbār n Sīdī Brāhīm u Māssat f Sūs*, éd. du texte berbère, trad. arabe, trad. française de R. Basset et trad. anglaise de W.G. Hodgson préparées et présentées par ʿU. Afā, Rabat, al-Maʿhad al-malakī li-l-ṯaqāfa al-amāzīġiyya.

Siyar al-mašā'iḫ, 2009, dans *Siyar al-Wisyānī li-Abī l-Rabīʿ Sulaymān b. ʿAbd al-Salām b. Ḥassān al-Wisyānī (6 H./12 M.)*, éd. ʿU. b. Luqmān Ḥammū Sulaymān Bū ʿAṣbāna, Mascate, Wizārat al-turāṯ wa-l-ṯaqāfa, 2 vol., II : 519–761.

Suyūṭī (al-), 1967–1968, *Ḥusn al-muḥāḍara fī tārīḫ Miṣr wa-l-Qāhira*, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār iḥyā' al-kutub al-ʿarabiyya, 2 vol.

———, 1979, *Buġyat al-wuʿāt fī ṭabaqāt al-luġawiyyīn wa-l-nuḥāt*, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth, Dār al-fikr, 2 vol.

Tādilī (al-), 1984, *al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf fī aḫbār Abī l-ʿAbbās al-Sabtī*, éd. A. al-Tawfīq, Rabat, Ǧāmiʿat Muḥammad al-ḫāmis – Manšūrāt Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-l-Ribāṭ.

Taḏkirat al-nisyān fī aḫbār mulūk al-Sūdān, 1966, réimpression de l'éd. et trad. d'O. Houdas avec la collaboration d'Éd. Benoist, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient – Adrien-Maisonneuve [1ère éd. et trad. O. Houdas avec la collaboration d'Éd. Benoist, Paris, Ernest Leroux, 1899–1901].

Tamīmī (al-), 2002, *al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalīhā min al-bilād*, éd. M. al-Šarīf, Tétouan, Ǧāmiʿat ʿAbd al-Malik al-Saʿdī – Manšūrāt Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-Tiṭawān, 2 vol. : al-qism al-awwal : *al-dirāsa* ; al-qism al-ṯānī : *al-naṣṣ*.

Tanasī (al-), 1984, *Tārīḫ dawlat al-Adārisa min Kitāb Naẓm al-durr wa-l-ʿiqyān*, éd. ʿA. al-Ḥ. Ḥāǧiyāt, Alger, al-Muʾassasa al-waṭaniyya li-l-kitāb.

———, 2011, *Tārīḫ banī Zayyān mulūk Tilimsān. Muqtaṭaf min Naẓm al-durr wa-l-ʿiqyān fī bayān šaraf banī Zayyān li-Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Tanasī*, éd. M. A. Bū ʿAyyād, Alger, Entreprise nationale des arts graphiques [1ère éd. M. A. Bū ʿAyyād, Alger, Entreprise nationale du livre, 1985].

Ṭignarī (al-), 2006, *Kitāb zuhrat al-bustān wa-nuzhat al-aḏhān* (*Esplendor del jardín y recreo de las mentes*), éd. E. García Sánchez, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.

Wanšarīsī (al-), 1981–1983, *al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ǧāmiʿ al-muġrib ʿan fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*, éd. M. Ḥaǧǧī, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šuʾūn al-dīniyya – Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 12 vol. et 1 vol. d'index.

Wisyānī (al-), 1985, *Siyar mašāʾiḫ al-Maġrib li-Abī l-Rabīʿ al-Wisyānī*, éd. I. al-ʿArabī, Alger, Dīwān al-maṭbūʿāt al-ǧāmiʿiyya.

———, 2009, dans *Siyar al-Wisyānī li-Abī l-Rabīʿ Sulaymān b. ʿAbd al-Salām b. Ḥassān al-Wisyānī* (*6 H./12 M.*), éd. ʿU. b. Luqmān Ḥammū Sulaymān Bū ʿAṣbāna, Mascate, Wizārat al-turāṯ wa-l-ṯaqāfa, 2 vol., I : 227–517.

Yaʿqūbī (al-), 1892, *Kitāb al-buldān*, éd. M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill.

Yāqūt al-Rūmī, 1846, *al-Muštarik waḍʿān wa-l-muftariq ṣaqʿān*, éd. F. Wüstenfeld, Göttingen, Dieterichsche Buchhandlung.

———, s.d., *Muʿǧam al-buldān*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 5 vol.

Yūsī (al-), 1976, *al-Muḥāḍarāt*, éd. M. Ḥaǧǧī, Rabat, Dār al-Maġrib.

Zaǧǧālī (al-), 1999, *Rayy al-uwām wa-marʿā al-suwām fī nukat al-ḫawāṣṣ wa-l-ʿawāmm*, transcription et étude A.-S. Ould Mohamed-Baba, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

Zahr al-bustān fī dawlat banī Zayyān, 2013, éd. B. al-Darrāǧī, Alger, Muʾassasat Būziyānī wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, al-ǧuzʾ al-ṯānī.

Zarhūnī (al-) *al-kafīf*, 1987, *al-Malʿaba*, éd. M. b. Šarīfa, Rabat, al-Maṭbaʿa al-malakiyya.

Zarkašī (al-), 1998, *Tārīḫ al-dawlatayn al-muwaḥḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya*, éd. Ḥ. al-Yaʿqūbī, Tunis, al-Maktaba al-ʿatīqa.

Zuhrī (al-), 1968, *Kitāb al-ǧaʿrāfiyya*, éd. M. Hadj-Sadok, « *Kitāb al-djaʿrāfiyya*. Mappemonde du calife al-Ma'mūn reproduite par Fazārī (IIIe/IXe s.) rééditée et commentée par Zuhrī (VIe/XIIe s.) », *Bulletin d'études orientales*, XXI : 7–306.

2 Bibliographie : articles, chapitres de livres et ouvrages

Abu-Shams, Leila, 2002, *Estudio lingüístico y textual del léxico relativo a la cocina y la alimentación en el dialecto árabe de Rabat* (*Marruecos*), Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

Adam, André, 1951, *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*, Paris, Larose éditeur.

Afā, ʿUmar, 2005, « Dabṭ al-muʿǧamiyya al-amāzīġiyya fī maǧāl al-ʿurf wa-l-qānūn », dans El H. Ouaazzi et L. Aît Bahcine (coord.), *al-Qānūn wa-l-muǧtamaʿ bi-l-Maġrib*, Rabat, al-Maʿhad al-malakī li-l-ṯaqāfa al-amāzīġiyya : 129–143 [partie arabe].

Afatach, Brahim, 1996, « L'architecture domestique de Tīznīt, ville marocaine du XIXe siècle », *Archéologie islamique*, 6 : 157–168.

Aghali-Zakara, Mohamed, 2004, « Libyco-Berber scripts from Antiquity to 21st century », dans B. Isaksson et M. Laanatza (éds.), *About the Berbers – History, Language, Culture and Socio-Economic Conditions*, Uppsala, Uppsala Universitet : 66–72.

———, 2006, « Langues, écritures libyco-berbères et liens culturels saharo-sahéliens », dans M. Fantar (éd.), *Le Sahara et l'homme, un savoir pour un savoir faire* (*Actes du colloque organisé à Douz, du 27 au 29 décembre 2003*), Tunis, Finzi Usines Graphiques : 13–30.

———, 2011, « Parlers touaregs ‹ métissés › au Sahel. Berbère méridional », dans L. Serra, A.M. di Tolla, M. Ghaki, A. Habouss (a cura di), *Pluralità e dinamismo culturale nella società berbere attuali*, dans *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi* 1, Napoli, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale' : 107–120.

Aguadé, Jordi, 1999, « Sobre los *gnāwa* y su origen », *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 4 : 157–166.

Aguadé, Jorge, Peter Behnstedt, 2006, « Berber », dans K. Versteegh et *alii* (éds.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden – Boston, Brill, I : 289–293.

Aguadé, Jorge, Mohamed Meouak, 1993, « À propos de l'étymologie du mot *kūri* en arabe dialectal ḥassāniyya », *Al-Qanṭara*, XIV/1 : 217–219.

Ahmed Zaid-Chertouk, Malika, 2004, « Deep Unity of the Berber Language through North Africa Toponymy », dans B. Isaksson et M. Laanatza (éds.), *About the Berbers – History, Language, Culture and Socio-Economic Conditions*, Uppsala, Uppsala Universitet : 121–134.

Aillet, Cyrille, 2011, « Tāhart et les origines de l'imamat rustumide. Matrice orientale et ancrage local », dans A. Nef et M. Tillier (dir.), *Le polycentrisme dans l'Islam médiéval : les dynamiques régionales de l'innovation*, dans *Annales islamologiques*, 45 : 47–78.

———, 2012, « L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam », dans C. Aillet (dir.), *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 132 : 13–36.

———, 2015, « A Breviary of Faith and a Sectarian Memorial: A New Reading of Ibn Sallām's *Kitāb* (3rd/9th century) », dans E. Francesca (éd.), *Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag : 67–82.

Aïssani, Djamil, 1998, « Les écrits de langue berbère de la collection de manuscrits Ulahbib (Béjaïa) », *Études et documents berbères*, 15–16 : 81–99.

Aïssani, Djamil et collaborateurs, 2011, « Les manuscrits de langue berbère de la Kabylie », dans L. Serra, A.M. di Tolla, M. Ghaki, A. Habouss (a cura di), *Pluralità e dinamismo culturale nella società berbere attuali*, dans *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi* 1, Napoli, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale' : 191–210.

Alahyane, Mohamed, 1995, « Les termes de la parenté à Lakhsass, Anti-Atlas occidental », dans *Dialectologie et sciences humaines au Maroc*, Rabat, Université Mohammed V : 155–159.

———, 2004, *Études anthropologiques en Anti-Atlas occidental : Lakhsass*, Rabat, Institut royal de la culture amazighe.

Allati, Abdelaziz, 1997, « Toponymies anciennes de l'Afrique du Nord et de l'Europe », *Awal. Cahiers d'études berbères*, 16 : 61–72.

Alouani, Salah, 2010, *Tribus et marabouts.* Aʿrāb *et* walāya *dans l'intérieur de l'Ifriqiya entre le VIe/XIIe et le XIIe/XVIIIe siècles*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Amahan, Ali, 1983, *Abadou de Ghoujdama : peuplement et vie quotidienne dans un village du Haut-Atlas marocain. Étude socio-linguistique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

———, 1993, « L'écriture en tašlḥyt est-elle une stratégie des zawaya ? », dans J. Drouin et A. Roth (éds.), *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paris, Paul Geuthner : 437–449.

———, 1994, « Notes bibliographiques sur les manuscrits en langue tamazight écrits en caractères arabes », dans A.-C. Binebine (coord.), *Le manuscrit arabe et la codicologie*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines : 99–104.

———, 1998, *Mutations sociales dans le Haut Atlas. Les Ghoujdama*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

———, 2004, « Champs traités par les manuscrits amazighs. Rapports écriture-oralité », dans M. Hammam (coord.), *Le manuscrit amazighe, son importance et ses domaines*, Rabat, Institut royal de la culture amazighe : 5–15.

Amara, Allaoua, 2005, « Texte méconnu sur deux groupes hérétiques du Maghreb médiéval », *Arabica*, LII/3 : 348–372.

———, 2006, « Ibn Khaldoun et les Berbères », *Revue des lettres et sciences humaines* (Université Émir Abdelkader des Sciences Islamiques, Constantine), 7 : 5–17.

———, 2008a, « Remarques sur le recueil ibāḍite-wahbite *Siyar al-mašā'iḫ* : retour sur son attribution », *Al-Andalus Magreb*, 15 : 31–40.

———, 2008b, « La structuration des ibadites-wahbites au Maghreb (XIe–XVe siècle) », dans V. van Renterghem (dir.), *Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le Dār al-islām médiéval* (*VIIe–XVe siècles*), dans *Annales islamologiques*, 42 : 259–273.

———, 2012, « Entre le massif de l'Aurès et les oasis : apparition, évolution et disparition des communautés ibâḍites du Zâb (VIIIe–XIVe siècles) », dans C. Aillet (dir.), *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 132 : 115–135.

Amara, Allaoua, Annliese Nef, 2001, « Al-Idrīsī et les Ḥammūdides de Sicile : nouvelles données biographiques sur l'auteur du *Livre de Roger* », *Arabica*, XLVIII/1 : 121–127.

ʿAmāra, ʿAllāwa, Zaynab Mūsāwī, 2009, « Madīnat al-Ǧazā'ir fī l-ʿaṣr al-wasīṭ », *Insāniyyāt*, 44–45 : 25–42.

Ameur, Meftaha, 2011, « L'emprunt linguistique en berbère : identification, étendue et motivation », dans A. Mettouchi (éd.), *« Parcours berbères ». Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90e anniversaire*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 565–580.

ʿAmīra, Muḥammad b., 1984, *Dawr Zanāta fī l-ḥaraka al-maḏhabiyya bi-l-Maġrib al-islāmī*, Alger, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-kitāb.

Amri, Laroussi, 1997, *Pour une sociologie des ruptures. La tribu au Maghreb médiéval*, Tunis, Université de Tunis I.

———, 2009, « Ibn Khaldoun : accumulations et amorces », dans M. Hassen (éd.), *Ibn Khaldoun, chercheur et objet de recherche* (*Tunis 16–18 décembre 2006*), Tunis, Centre d'études et de recherches économiques et sociales : 7–23.

Amri, Nelly, 2008, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Asgān, Ḥusayn (al-), 2004, *Tārīḫ al-taʿlīm bi-l-Maġrib ḫilāl al-ʿaṣr al-wasīṭ* (*1–9 H./7–15 M.*), Rabat, al-Maʿhad al-malakī li-l-ṯaqāfa al-amāzīġiyya.

———, 2010, *al-Dawla wa-l-muǧtamaʿ fī l-ʿaṣr al-muwaḥḥidī, 518–668 H.-1125–1270 M.*, Rabat, al-Maʿhad al-malakī li-l-ṯaqāfa al-amāzīġiyya.

Atoui, Brahim, 1996, *Toponymie et espace en Algérie*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses.

Aubaile-Sallenave, Françoise, 2002, « Les rituels de naissance dans le monde musulman », dans P. Bonte, A.-M. Brisebarre, A. Gokalp (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions : 126–160.

Aulard, Claude, 1989, « La vie dans le Mzab. Textes bilingues (1938–1941) », *Études et documents berbères*, 5 : 131–168.

Baḥḥāz, Ibrāhīm B., 2010, *al-Dawla al-rustumiyya, 160–296/777–909*, Alger, Éditions Alpha [1ère éd., Alger, Maṭbaʿat Lāfūmīk, 1985].

Bāhī, Aḥmad (al-), 2004, *Sūsa wa-l-Sāḥil fī l-ʿahd al-wasīṭ : muḥāwala fī l-ǧuġrāfiya al-tārīḫiyya*, Tunis, Markaz al-našr al-ǧāmiʿī.

Bahri, Fathi, 2000, « Les ʿAdjam al-balad : une minorité sociale d'origine autochtone en Ifrîqiyya aghlabide (IIIe-IXe siècles) », dans H. Bresc et Ch. Veauvy (dir.), *Mutations d'identités en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, Paris, Éditions Bouchène : 67–84.

Baldi, Sergio, 1993, « Gli Hausa e i primi viaggiatori arabi », dans F. Bencardino (a cura di), *Oriente e Occidente. Scritti in memoria di Vittorina Langella*, Napoli, Istituto universitario orientale di Napoli : 61–67.

———, 1997, « Hausa and Nilo-Saharian Loanwords », dans S. Baldi (a cura di), *Langues et Contacts de Langues en Zone Sahelo-Saharienne: 3e Table-Ronde du Réseau Diffusion Lexicale*, Napoli, Istituto universitario orientale : 15–40.

———, 2005, « Les emprunts berbères, surtout d'origine arabe, dans les langues d'Afrique Occidentale », dans A.M. di Tolla (a cura di), *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, dans *Studi Maġrebini*, nuova serie, III : 103–118.

———, 2008, *Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l'Afrique de l'Ouest et en swahili*, Paris, Éditions Karthala.

———, 2009, « Emprunts et mots voyageurs dans le bassin du Lac Tchad », dans *Actes du XIIIe colloque international du Réseau Méga-Tchad* (*Maroua, 31 octobre-3 novembre 2005*), Marseille, IRD Éditions : 613–625.

Barraso Romero, Victor M., 2014, « Linguistic Diversity in *ʿUmdat al-ṭabīb fī maʿrifat al-nabāt*: Language Varieties along the Continuum », dans E. García Sánchez (éd.), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*, IX, Granada, Consejo superior de investigaciones científicas – Escuela de estudios árabes : 165–179.

Bashear, Suliman, 1997, *Arabs and Others in Early Islam*, Princeton, The Darwin Press.

Basset, Henri, 2007, *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, Ibis Press [1ère éd., Alger, Jules Carbonel, 1920].

Basset, Henri, Évariste Lévi-Provençal, 1922, « Chella : une nécropole mérinide », *Hespéris*, II : 1–92.

Basset, Henri, Henri Terrasse, 1924, « Sanctuaires et forteresses almohades. I. Tinmel », *Hespéris*, IV : 9–91.

———, 1927, « Sanctuaires et forteresses almohades (suite). Le *ribāṭ* de Tīṭ. Le Tasghimut », *Hespéris*, VII : 117–171.

Basset, René, 1883, « Notes de lexicographie berbère. I, Dialecte du Rif. II, Dialecte de Djerbah. III, Dialecte de Ghat. IV, Dialecte des Kel-Oui », *Journal asiatique*, série VIII-tome 1 : 281–342.

———, 1885a, « Notes de lexicographie berbère. Le dialecte des Beni Menacer. III. Vocabulaire », *Journal asiatique*, série VIII-tome 5 : 148–219.

———, 1885b, « Notes de lexicographie berbère. Dialectes des k'çours oranais et de Figuig », *Journal asiatique*, série VIII-tome 7 : 1–88 [tiré-à-part].

———, 1887, « Notes de lexicographie berbère. Vocabulaire du Touat et du Gourara, argot du Mzab, dialecte des Touaregs Aouelimmiden », *Journal asiatique*, série VIII-tome 10 : 1–100 [tiré-à-part].

———, 1890, *Le dialecte de Syouah*, Paris, Ernest Leroux.

———, 1893, *Étude sur la zénatia du Mzab, de Ouargla et de l'Oued-Rir*, Paris, Ernest Leroux.

———, 1895, *Étude sur la zénatia de l'Ouarsenis et du Maghreb central*, Paris, Ernest Leroux.

———, 1906, « Les noms berbères passés à l'arabe », dans C. Bezold (Hrsg.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburstag (2. März 1906) gewidmet von Freuden und Schülern und Ihrem Auftrag*, Gieszen, Verlag von Alfred Töpelmann, 2 vol., I : 439–444.

———, 1910, *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, Ernest Leroux.

———, 1915, « Les généalogistes berbères », *Les Archives berbères*, I/2 : 3–11.

Bazin, Jean, 1988, « Princes désarmés, corps dangereux : les ‹ rois-femmes › de la région de Ségu », *Cahiers d'études africaines*, XXVIII/111–112 : 375–441.

Beaussier, Marcellin, 2006, *Dictionnaire pratique arabe-français, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par M. Mohamed Ben Cheneb*, Paris, Ibis Press [réimpression de l'édition d'Alger, La Typo-Litho & Jules Carbonel – La Maison des livres, 1958].

Bejarano Escanilla, Ingrid, 1992, « Références historiques, géographiques et scientifiques sur le Maghreb dans l'œuvre cosmographique du voyageur andalousien Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī », dans *Actas del II coloquio hispano-marroquí de ciencias históricas, ‹ Historia, ciencia y sociedad › (Granada, 6–10 noviembre de 1989)*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional – Instituto de cooperación con el mundo árabe : 51–62.

Bekkum, Wouter J. van, 1983, « The ‹ Risalah › of Yehudah Ibn Quraysh and its Place in Hebrew Linguistics », dans K. Versteegh, E.F.K. Koerner, H.J. Niederehe (éds.), *The History of Linguistics in the Near East*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company : 71–91.

Belhachemi, Faouzia, 1991, « Nouvelle interprétation sur le processus de peuplement dans le massif du Hoggar à partir des géographes arabes », *Revue de géographie alpine*, 79/1 : 142–166.

Bellil, Rachid, 2003, *Ksour et saints du Gourara dans la tradition orale, l'hagiographie et les chroniques locales*, Alger, Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques.

———, 2006, *Textes zénètes du Gourara, recueillis, transcrits et traduits*, Alger, Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques.

Ben Cheneb, Mohamed, 1908, « Notice sur deux manuscrits sur les Chérifs de la Zâwiya de Tameṣloûḥet », *Revue africaine*, LII : 105–114.

Ben Hamadi, Amor, s.d., « Le citadin andalou et les grands nomades sahariens : al-Bakri et les Almoravides », dans R. Daghfous (éd.), *Tribu, ville et espace dans le monde arabo-islamique médiéval, Tunis 10–12 avril 2003*, Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales : 27–37.

———, 2004, « Sur les traces d'un groupe tribal énigmatique : les Barqağana. Micro-question ou macro-question ? », dans R. Daghfous (éd.), *Actes du 1er colloque international sur la tribu dans le monde arabo-islamique : état de la question et nouvelles perspectives* (*Tunis, mars 2002*), dans *Revue tunisienne des sciences sociales*, 127 : 169–190.

Ben Romdhane, Khaled, 2009, « À propos d'Ibn Ḫaldūn, l'homme », dans M. Hassen (éd.), *Ibn Khaldoun, chercheur et objet de recherche* (*Tunis 16–18 décembre 2006*), Tunis, Centre d'études et de recherches économiques et sociales : 25–36.

Benabbès, Mohamed, 2011, « Des provinces byzantines à l'Ifriqiya : continuités et changements dans les découpages administratifs », dans C. Briand-Ponsard et Y. Modéran (dir.), *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*, Caen, Publications du CRAHM : 271–287.

Benatia, Abderrahman, 2003, *Ibérie et Berbérie. De la colonisation arabique au colonialisme romain*, Alger, Imprim-Fast.

Bencheikh, Omar, 1994, « La *ḫāṣṣa* et la *ʿāmma* dans les grammaires de fautes de l'arabe andalou », dans D. Caubet et M. Vanhove (éds.), *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris*, Paris, Publications Langues'O : 361–373.

———, 1995–1996, « La composition du dictionnaire de l'arabe andalou. Sources exploitées et méthode de rédaction », *Matériaux arabes et sudarabiques*, GELLAS, nouvelle édition, 7 : 145–182.

Benhima, Yassir, 2005, « L'évolution du peuplement et l'organisation du territoire de la région de Safi à l'époque almohade », dans P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (éds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2 vol., II : 651–684.

———, 2007, « L'économie rurale au Maghreb occidental de la conquête arabe au milieu du XIe siècle », dans P. Sénac (éd.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale* (*VIIIe–XIIIe siècle*), Toulouse, CNRS – Université Toulouse-Le-Mirail : 225–236.

———, 2008, *Safi et son territoire. Une ville dans son espace au Maroc (11e-16e siècle)*, Paris, L'Harmattan.

———, 2009, « Quelques remarques sur le nomadisme préhilalien au Maghreb (VIIIe–XIe siècle) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nouvelle série, 39/II : 209–227.

———, 2010, « Approches du territoire. Tendances et perspectives de la recherche sur les territoires ruraux en Occident musulman médiéval », dans S. Boissellier (éd.), *De l'espace aux territoires. La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*, Turnhout, Brépols : 357–385.

———, 2011, « Quelques remarques sur les conditions de l'islamisation du Maġrib al-Aqṣā : aspects religieux et linguistiques », dans D. Valérian (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe–XIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne : 315–330.

Benramdane, Farid, 2004, « Toponymie, contact des langues et établissements humains dans la région de Tiaret : une approche diachronique », dans J. Dakhlia (dir.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, Maisonneuve-et-Larose : 369–385.

Benramdane, Zoulikha, 2001, « L'origine du peuplement noir au Sahara selon les sources arabes et les études archéologiques. Essai de rapprochement », *Antiquités africaines*, 37 : 63–70.

Bernus, Édmond, 1981, « Points cardinaux : les critères de désignation chez les nomades touaregs et maures », *Bulletin des études africaines de l'Inalco*, I/2 : 101–106.

———, 1987, « Vocabulaire géographique se référant au corps humain ou animal (Touaregs nigériens) », *Bulletin des études africaines de l'Inalco*, VII/13–14 : 173–185.

———, 2000, « Du lévrier touareg », dans D. Baland (dir.), *Hommes et terres d'Islam. Mélanges offerts à Xavier de Planhol*, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 2 vol., I : 309–316.

Berque, Jacques, 1950, « Un glossaire notarial arabo-chleuh du Deren (XVIIIe s.) », *Revue africaine*, XCIV : 357–398.

———, 1958, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle*, Paris – La Haye, Mouton & Co.

———, 1982, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, XVIIe siècle*, Paris, Sindbad.

Beyhl, Friedrich E., 2004, « Some Plant Names in Tachelheit Berber from the Anti-Atlas », dans K. Naït-Zerrad, R. Vossen, D. Ibriszimow (éds.), *Nouvelles études berbères. Le verbe et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 1–13.

Blažek, Václav, 2000, « Toward the Discussion of the Berber-Nubian Lexical Parallels », dans S. Chaker et A. Zaborski (éds.), *Études chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Paris – Louvain, Éditions Peeters : 31–42.

———, 2002, « Toward the Berber Kinship Terminology in the Afroasiatic Context », dans K. Naït-Zerrad (éd.), *Articles de linguistique berbère. Mémorial Werner Vycichl*, Paris, L'Harmattan : 103–135.

———, 2004, « Some Basic Berber Verbs in Afroasiatic Context », dans K. Naït-Zerrad, R. Vossen, D. Ibriszimow (éd.), *Nouvelles études berbères. Le verbe et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 15–28.

———, 2014, « Phoenician/Punic Loans in Berber Languages and their Role in Chronology of Berber », *Folia Orientalia*, 51 : 275–293.

Blili, Leïla, 2006, « La coutume dans le droit ou la lente construction de la jurisprudence », dans A. Hénia (dir.), *Être notable au Maghreb. Dynamique des configurations notabiliaires*, Paris, Maisonneuve & Larose : 61–68.

Bloch, Marc, 1998, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, édition annotée d'É. Bloch, Paris, Armand Colin.

Boëtsch, Gilles, Jean-Noël Ferrié, 1989, « Le paradigme berbère : approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIX[e] siècle », *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, n.s., 1/III-IV : 257–276.

Bombrun, Loïc, 2011, « Les *Mémoires* d'al-Bayḏaq : l'écriture de l'histoire à l'époque almohade », dans A. Nef et É. Voguet (éds.), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Madrid, Casa de Velázquez : 93–108.

Bondarev, Dmitry, 2014, « Old Kanembu and Kanuri in Arabic Script: Phonology through the Graphic System », dans M. Mumin et K. Versteegh (éds.), *The Arabic Script in Africa. Studies in the Use of a Writing System*, Leiden – Boston, Brill : 107–142.

Bonte, Pierre, 2004, « Entre mythes et sacrifices. Le dossier inachevé de la cynophagie dans le monde berbère », *Anthropozoologica*, 39/1 : 343–350.

Boogert, Nico van den, 1995, *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du fonds Roux* (*Aix-en-Provence*), Aix-en-Provence, Travaux et documents de l'IREMAM n° 18.

———, 2000. « Medieval Berber Orthography », dans S. Chaker et A. Zaborski (éds.), *Études chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Paris – Louvain, Éditions Peeters : 357–377.

Boogert, Nico van den, Maarten Kossmann, 1997, « Les premiers emprunts arabes en berbère », *Arabica*, XLIV/3 : 317–322.

Bosch Vilá, Jacinto, 1956, *Los Almorávides*, Tetuán, Editora Marroquí.

Botte, Roger, 2011, « Les réseaux transsahariens de la traite de l'or et des esclaves au haut Moyen Âge : VIII[e]–XI[e] siècle », *L'Année du Maghreb*, VII : 27–59.

Boudribila, Mohamed-Mustapha, 2004, « Les anciens Amazighs avant les Phéniciens. Mode de vie et organisation sociale », *Awal. Cahiers d'études berbères*, 29 : 17–31.

Boukous, Ahmed, 1989, « L'emprunt linguistique en berbère. Dépendance et créativité », *Études et documents berbères*, 6 : 5–18.

Boulègue, Jean, 2004, « Temps et structures chez un historien tombouctien du XVII[e] siècle », *Afrique & Histoire*, 2 : 97–108.

Boulifa, Saïd A., 1925, *Le Djurdjura à travers l'histoire* (*depuis l'Antiquité jusqu'à 1830*). *Organisation et independance des Zouaoua* (*Grande Kabylie*), Alger, Joseph Bringau, imprimeur-éditeur.

Bounfour, Abdellah, 1999, *Introduction à la littérature berbère. 1. La poésie*, Paris – Louvain, Édtions Peeters.

———, 2004, « Notes sur l'histoire du berbère (tachelhit). Essai de bilan et perspectives », dans J. Dakhlia (dir.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, Maisonneuve-et-Larose : 169–181.

———, 2005, *Introduction à la littérature berbère. 2. Le récit hagiologique*, Paris – Louvain, Éditions Peeters.

Bourouiba, Rachid, 1982, *Ibn Tumart*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion [1ère éd., Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, 1974].

Boutakka, Hassan, 2012, « Características de los manuscritos amaziġíes de Marruecos: el caso de *Mar de llanto* de Sidi Mohammed ben Ali Awzal (1680–1749) », dans M. Ammadi, F. Vidal Castro, Mª J. Viguera Molins (éds.), *Manuscritos para comunicar culturas. Quinta Primavera del Manuscrito Andalusí*, Casablanca : 67–82.

Bouyaakoubi, Lahoucine, 2011, « Regards coloniaux sur les Berbères du sud du Maroc. Représentations et domination », dans L. Serra, A.M. di Tolla, M. Ghaki, A. Habouss (a cura di), *Pluralità e dinamismo culturale nella società berbere attuali*, dans *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi* 1, Napoli, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale' : 275–292.

Bramon, Dolors, 1991, « Le Maghreb d'après le traité géographique de Muḥammad al-Zuhrī », dans *Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad de Granada, 2 vol., I : 47–56.

Brett, Michael, 1969, « Ifrīqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to Twelfth Century A.D. », *Journal of African History*, X/3 : 347–364.

———, 1983, « Islam and Trade in the *Bilād al-Sūdān*, Tenth-Eleventh Century A.D. », *Journal of African History*, XXIV/4 : 431–440.

Brown, Kenneth, 1971, « An Urban View of Moroccan History, Salé, 1000–1800 », *Hespéris-Tamuda*, XII : 5–106.

Brugnatelli, Vermondo, 1980–1981, « Note di geografia linguistica berbera », *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, XXII : 37–49.

———, 1986, « Aspetti linguistici delle credenze sul malocchio in Cabilia », *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, XXVII : 82–95.

———, 1994, « Il nome del fico in Nordafrica », dans V. Brugnatelli (a cura di), *Sem, Cam, Iafet. Atti della 7ª Giornata di Studi Camito-Semitici e Indoeuropei*, Milano, Centro Studi Camito-Semitici : 131–132.

———, 1998, « La morphologie des noms berbères en w-. Considérations diachroniques », dans M. El Medlaoui, S. Gafaiti, F. Saa (éds.), *Actes du 1er Congrès Chamito-Sémitique de*

Fès, Fès, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Faculté des lettres et des sciences humaines : 51–67.

———, 2002a, « Les termes verbaux négatifs du berbère : quelques réflexions », dans K. Naït-Zerrad (éd.), *Articles de linguistique berbère. Mémorial Werner Vycichl*, Paris, L'Harmattan : 165–180.

———, 2002b, « Elementi per uno studio dell'alimentazione nelle regioni berbere », dans D. Silvestri, A. Marra, I. Pinto (a cura di), *Saperi e sapori mediterranei. La cultura dell'alimentazione e i suoi riflessi linguistici*, Napoli, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale', vol. III : 1067–1089.

———, 2004, « Notes d'onomastique jerbienne et mozabite », dans K. Naït-Zerrad, R. Vossen, D. Ibriszimow (éds.), *Nouvelles études berbères. Le verbe et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 29–39.

———, 2006, « Come si concludeva il poema di Aqhat ? », dans P.G. Borbone, A. Mengozzi, M. Tosco (a cura di), *Loquentes linguis. Studi linguistici in onore di Fabrizio A. Pennachietti*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag : 149–157.

———, 2008a, « D'une langue de contact entre Berbères ibadites », dans M. Lafkioui et V. Brugnatelli (éds.), *Berber in Contact. Linguistic and Sociolinguistic Perspectives*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 39–52.

———, 2008b, « *Uday* ‹ ebreo › e *Israel* in Nordafrica », dans C. Rosenzweig, A.L. Callow, V. Brugnatelli, F. Aspesi (éds.) *Florilegio filologico linguistico. Haninura de Bon Siman a Maria Luisa Mayer Modena*, Milano, Cisalpino : 47–54.

———, 2009a, « La classification du parler de Jerba (Tunisie) », dans S. Chaker, A. Mettouchi, G. Phillipson (éds.), *Études de phonétique et de linguistique berbères. Hommage à Naïma Louali-Raynal (1961–2005)*, Paris – Louvain, Éditions Peeters : 355–368.

———, 2009b, « Notes historiques et comparatives de lexicologie berbère », dans R. Vossen, D. Ibriszimow, H. Stroomer (éds.), *Études berbères IV. Essais lexicologiques et lexicographiques et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 45–53.

———, 2010, « Il nome di Dio presso i Berberi ibaditi », dans G. Iannàccaro, M. Vai, V. dell'Aquila (a cura di), *‹ Féch, cun la o cume funguus ›. Per Romano Broggini in occasione del suo 85º compleanno, gli amici e allievi milanesi*, Alessandria, Edizioni dell'Orso : 61–67.

———, 2011a, « Some Grammatical Features of Ancient Eastern Berber (the Language of the *Mudawwana*) », dans L. Busetto, R. Sottile. L. Tonelli, M. Tosco (éds.), *He bitaney lagge. Studies on Language and African Linguistics in Honour of Marcello Lamberti*, Milano, Qu.A.S.A.R. s.r.l. : 29–40.

———, 2011b, « Négations, participes et figements en berbère : nouvelles hypothèses », dans A. Mettouchi (éd.), *« Parcours berbères ». Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90e anniversaire*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 521–532.

———, 2013, « Arab-Berber Contacts in the Middle Ages and Ancient Arabic Dialects: New Evidence from an Old Ibāḍite Religious Text », dans M. Lafkioui (éd.), *African Arabic: Approaches to Dialectology*, Berlin – Boston, De Gruyter Mouton : 271–291.

———, 2014, « Typology of Eastern Medieval Berber », *STUF-Languages Typology and Universals*, 61/1: 127–142.

Brunschvig, Robert, 1940–1947, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XVe siècle*, Bordeaux – Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient-Adrien-Maisonneuve, 2 vol.

———, 1955, « Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart », *Arabica*, II/2 : 137–149.

Būkṭīr, Mustarī, 2012, « al-Māʾ fī l-tawaṭīn bi-l-qurā al-ǧabaliyya bi-l-ǧanūb al-tūnisī: mulāḥaẓāt wa-iḍāʾāt ḥawla qaryat al-Sanad », *Al-Andalus Magreb*, 19 : 31–69.

Burési, Pascal, 2008a, « L'Empire almohade. Le Maghreb et al-Andalus (1130–1269) », dans F. Hurlet (dir.), *Les Empires. Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée*, Rennes, Presses universitaires de Rennes : 221–237.

———, 2008b, « Les cultes rendus à la tombe du mahdî Ibn Tûmart à Tinmâl (XIIe–XIIIe s.) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 152/1 : 391–438.

Burési, Pascal, Hicham El Aallaoui, 2013, *Governing the Empire: Provincial Administration in the Almohad Caliphate (1224–1269). Critical Edition, Translation, and Study of Manuscript 4752 of the* Ḥasaniyya *Library in Rabat*, Leiden – Boston, Brill.

Bustamante Costa, Joaquín, 1994, « ‹ Uno muere de *atafea* y otro la desea ›. La génesis de un error lexicográfico », *Al-Andalus Magreb*, 2 : 37–53.

———, 2002, « Fitonimía en las dos orillas del Estrecho. Indicios de intercambio », dans M. Tilmatine, J. Ramos Muñoz, V. Castañeda Fernández (éds.), *Actas de las primeras jornadas de estudios históricos y lingüísticos: el Norte de África y el sur de la península Ibérica*, Cádiz, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz : 205–218.

Bustamante Costa, Joaquín, Mohand Tilmatine, 1999, « El léxico amazige contenido en la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* », *Al-Andalus Magreb*, 7 : 43–64.

Cabo González, Ana, 1997, « Ibn al-Bayṭār et ses apports à la botanique et à la pharmacologie dans le *Kitāb al-ǧāmiʿ* », *Médiévales*, 33 : 23–39.

Caiozzo, Anna, 2009, « Images des vestiges préislamiques de l'Ifrîqiya chez les géographes arabes d'époque médiévale », *Anabases*, 9 : 127–145.

Calassanti Motylinski, Adolphe de, 1898, *Le Djebel Nefousa. Transcription, traduction française et notes avec une étude grammaticale*, Paris, Ernest Leroux.

———, 1904, *Le dialecte berbère de R'edamès*, Paris, Ernest Leroux.

———, 1905, « Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites », *Revue africaine*, XLIX : 141–148.

———, 1908, *Grammaire, dialogues et dictionnaires touaregs*, tome premier : *grammaire et dictionnaire français-touareg*, Alger, Imprimerie orientale Pierre Fontana.

Calasso, Giovanna, 2011, « Alla ricerca di *dār al-islām*. Una ricognizione nei testi di giuristi e tradizionisti, lessicografi, geografi y viaggiatori », *Rivista degli Studi Orientali*, LXXXIII/1–4 : 271–296.

Cambuzat, Paul-Louis, 1986, *L'évolution des cités du Tell en Ifrîḳiya du VIIe au XIe siècle*, Alger, Office des publications universitaires, 2 vol.

Cancel, Lieutenant, 1908, « Étude sur le dialecte de Tabelbala », *Revue africaine*, LII : 302–347.

Canova, Giovanni, 2006, « Sull'origine del nome *Ifrīqiya* : analisi delle fonti arabi », dans A.M. di Tolla (a cura di), *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, dans *Studi Maġrebini*, nuova serie, IV : 181–195.

Carballeira, Ana María, 2000, « La Introducción de Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī a su *Ḏayl wa-l-takmila* », dans Mª L. Ávila et M. Fierro (éds.), *Biografías almohades II* (*Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, X*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 195–222.

Casajus, Dominique, 2009, « Les noms de peuple ont une histoire », dans F. Pouillon (éd.), *Léon l'Africain*, Paris, Karthala : 105–117.

———, 2012, « Écritures ordinaires en pays touareg », *L'Homme*, 201 : 31–53.

Certeau, Michel de, 1974, « L'opération historique », dans J. Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, Paris, Éditions Gallimard : 3–41.

Chaker, Salem, 1972, « La langue berbère au Sahara », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XI : 163–167.

———, 1981, « Données sur la langue berbère à travers les textes anciens : la *Description de l'Afrique Septentrionale* d'Abou Obeïd el-Bekri », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XXXI/1 : 31–46.

———, 1983, « La langue berbère à travers l'onomastique médiévale : el-Bekrî », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XXXV/1 : 127–144.

———, 1985, « Onomastique berbère ancienne (Antiquité/Moyen Âge) : rupture et continuité », *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, nouvelle série, fascicule 19 B : 483–497.

———, 1995, « Linguistique et préhistoire : autour de quelques noms d'animaux domestiques en berbère », dans R. Chenorkian (dir.), *L'homme méditerranéen. Mélanges offerts à Gabriel Camps, Professeur émérite de l'Université de Provence*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence : 259–264.

———, 2012, « Berbère et afroasiatique : réflexions du berbérisant », *Folia Orientalia*, 49 : 101–120.

Charlet, Jean-Louis, 1993, « Un témoignage humaniste sur la latinité africaine et le grec parlé par les ‹ Choriates › : Paolo Pompilio », *Antiquités africaines*, 29 : 241–247.

Chaumont, Éric, 1996, « L'Égo-histoire d'Ibn Khaldûn, historien et soufi », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140/3 : 1041–1057.

Cherbonneau, Auguste, 1868, « Observations sur l'origine et la formation du language africain », *Revue africaine*, XII : 69–78.

———, 1869, « Observations sur le dialecte arabe d'Algérie », *Revue africaine*, XIII : 288–314.

Chtatou, Mohamed, 1997, « The Influence of the Berber Language on Moroccan Arabic », dans M. Ennaji (éd.), *Berber Sociolinguistics*, dans *International Journal of the Sociology of Language*, 123 : 101–118.

Claudot-Hawad, Hélène, 1996, « Ordre sacré et ordre politique chez les Touaregs de l'Aïr : l'exemple du pèlerinage aux lieux saints », dans S. Ferchiou (dir.), *L'islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions : 225–239.

———, 2006a, « Étudier les Berbères ou Imazighen. Introduction », dans H. Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Éditions Non Lieu – Aix-en-Provence, IREMAM : 15–18.

———, 2006b, « Marginale l'étude des marges ? Parcours en ‹ terrain › touareg », dans H. Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Éditions Non Lieu – Aix-en-Provence, IREMAM : 191–222.

Clément, François, 2011, « À propos de *balad/bilād* et autres noms. Quelques observations sur la terminologie des grands territoires dans les sources arabes », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 21 : 75–86.

Cohen, David, 1971–1972, « Sur quelques mots berbères dans un écrit du IXe–Xe siècle », *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'études chamito-sémitiques*, XVI : 121–127.

Cohen, Marcel, 1928, « Genou, famille, force, dans le domaine chamito-sémitique », dans *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2 vol., I : 203–210.

Colin, Georges S., 1925a, « Muḥammad-Mahomet », *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, XXVI : 109.

———, 1925b, « Notes sur l'origine du nom de ‹ Mahomet › », *Hespéris*, V/1 : 129–131.

———, 1926, « Notes de dialectologie arabe. Étymologies maġribines », *Hespéris*, VI/1 : 55–82.

———, 1929, « Le parler berbère des Gmâra », *Hespéris*, IX/1 : 43–58 + 1 carte.

———, 1930, « Notes de dialectologie arabe. II. Sur l'arabe marocain de l'époque almohade », *Hespéris*, X/1 : 104–120.

———, 1957, « Appellations données par les Arabes aux peuples hétéroglosses », *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'études chamito-sémitiques*, VII : 93–95.

———, 1999, « IV. Hypocoristiques personnels marocains (parlers citadins du Nord Ouest). Novembre 1928 », dans *Arabe marocain. Inédits de Georges S. Colin*, édition de D. Caubet et Z. Iraqui-Sinaceur, Paris, Édisud : 67–78.

Cornell, Vincent J., 1988, « Ribāṭ Tīṭ-n-Fiṭr and the Origins of Moroccan Maraboutism », *Islamic Sudies*, 27/1 : 23–36.

———, 1998, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press.

Corriente, Federico, 1998, « Le berbère en *al-Andalus* », *Études et documents berbères*, 15–16 : 269–275.

———, 2002, « The Berber Adstratum of Andalusi Arabic », dans W. Arnold et H. Bobzin (herausgegeben von), *„Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!". 60 Beiträge zur Semitistik Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburstag*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag : 105–111.

———, 2003, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, 2ème éd., Madrid, Editorial Gredos [1ère éd., Madrid, Editorial Gredos, 1999].

———, 2012, « Une première approche des mots occidentaux (arabes, berbères et romans) dans l'ouvrage botanique d'aš-Šarīf al-Idrīsī », dans A. Barontini, C. Pereira, Á. Vicente, K. Ziamari (éds.), *Dynamiques langagières en Arabophonies : variations, contacts, migrations et créations artistiques. Hommage offert à Dominique Caubet par ses élèves et collègues*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza : 57–63.

———, 2013, *A Descriptive and Comparative Grammar of Andalusi Arabic*, Leiden – Boston, Brill.

Côte, Marc, 2012, *Signatures sahariennes. Terroirs & territoires vus du ciel*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.

Cressier, Patrice, 1992, « Archéologie de la dévotion soufi », *Journal des africanistes*, 62/2 : 69–90.

———, 2004a, « Du Sud au Nord du Sahara : la question de Tâmdult (Maroc) », dans A. Bazzana et H. Bocoum (éds.), *Du Nord au Sud du Sahara. Cinquante ans d'archéologie française en Afrique de l'Ouest et au Maghreb. Bilan et perspectives*, Paris, Éditions Sépia : 275–284.

———, 2004b, « De un *ribāṭ* a otro. Una hipótesis sobre los *ribāṭ*-s del Magrib al-Aqṣà (siglo IX-inicios del siglo XI) », dans R. Azuar Ruiz (coord.), *El* ribāṭ *califal. Excavaciones e investigaciones (1984–1992)*, Madrid, Casa de Velázquez : 203–221.

———, 2004c, « Mâssa, la ville inaccomplie », dans T. Júdice Gamito (éd.), *Portugal, Espanha e Morrocos o Mediterrâneo e o Atlântico*, Faro, Universidad do Algarve : 167–178.

———, 2007, « Aġmāt : une question de territoire(s) », dans P. Sénac (éd.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale (VIIIe–XIIIe siècle)*, Toulouse, CNRS – Université Toulouse-Le-Mirail : 81–95.

———, 2012, « À quel saint se vouer ? Risques de la mer et défense du littoral septentrional marocain à la fin du Moyen Âge », dans Ch. Velud (éd.), *Les sociétés méditerranéennes face au risque. Espaces et frontières*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale : 71–103.

Cressier, Patrice, Mustapha Naïmi, Abd el-Aziz Touri, 1992, « Maroc saharien et Maroc méditerranéen au Moyen Âge : le cas des ports de Nûl Lamta et de Badîs », dans *Afrique*

du Nord antique et médiéval. Spectacles, vie portuaire, religions, v^e colloque international, Avignon, 1990, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques : 393–407.

Christiansen-Bolli, Regula, 2012, « Quatre pattes et des cordes ou comment immobiliser des animaux domestiques au milieu nomade », dans D. Ibriszimow, R. Vossen, H. Stroomer (éds.), *Études berbères VI. Essais sur la syntaxe et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 69–79.

Cuoq, Joseph, 1984, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVIe siècle*, Paris, Paul Geuthner.

Cuperly, Pierre, 1991, *Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie*, Alger, Office des publications universitaires.

Custers, Martin H., 2006, *Al-Ibāḍiyya, a Bibliography*, Maastricht, Datawyse-Universitaire Pers Maastricht, 3 vol.

Daḥmānī, Saʿīd, 2001, « al-Ḫarīṭa al-ğuġrāfiyya li-l-Ṣaḥrāʾ fī l-qurūn al-wusṭā min ḫilāl baʿḍ kutub al-raḥḥāla », dans *Ṭarīq al-qawāfil, bi-l-taʿāwun maʿa al-lağna al-waṭaniyya al-Yūnīskū* (UNESCO), Alger, Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques : 49–62 [partie arabe].

Dallet, Jean-Marie, 1982–1985, *Dictionnaire kabyle-français* (*parler des At Mangellat, Algérie*), Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.

Daumas, Eugène, 1988, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, introduction d'A. Djeghloul, Paris, Sindbad [1ère éd., Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1853].

Daveau, Suzanne, 1970, « Itinéraire de Tamadelt à Awdaghost selon al-Bakrî », dans J. Devisse et S. et D. Robert (dir.), *Tegdaoust I. Recherches sur Audaghost*, Paris, Arts et métiers graphiques : 33–38.

Delafosse, Maurice, 1901, *Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue*, Paris, Ernest Leroux.

———, 1924, « Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges », *Hespéris*, IV/2 : 151–174.

Delheure, Jean, 1984, *Ağraw n yiwalen tumbẓat t-tfransist/Dictionnaire mozabite-français*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.

———, 1987, *Agerraw n iwalen teggargrent-taṛumit/Dictionnaire ouargli-français*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.

———, 1989, *Contes et légendes berbères de Ouargla. Tinfusin*, Paris, La Boîte à Documents.

———, 1990, « Proverbes et dictons de Ouargla », *Études et documents berbères*, 7 : 111–135.

Délpy, Alexandre, 1959, « Note sur l'habitat des Ida Ou Semlal, Ameln et Tsoul », *Cahiers des arts et techniques d'Afrique du Nord*, 5 : 7–16.

Dernouny, Mohamed, 1986, « Aspects de la culture et de l'islam du Maghreb médiéval. Le cas de l'hérésie bergwata », *Peuples méditerranéens/Mediterranean Peoples*, 34 : 89–97.

Desanges, Jehan, 2005, « Pour une enquête phonétique sur la toponymie de l'Afrique du Nord antique », dans A.M. di Tolla (a cura di), *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, dans *Studi Maġrebini*, nuova serie, III : 19–27.

Diouri, Abdelhaï, 1992, « La question du symbole. À propos d'une citation d'al-Bakri » dans A. Sebti (coord.), *Histoire et linguistique. Texte et niveaux d'interprétation*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines : 23–39.

Dolgopolsky, Aharon B., 2004, « Etymology of some Hamito-Semitic (Afroasiatic) Animal Names », dans G. Takács (éd.), *Egyptian and Semito-Hamitic* (*Afro-Asiatic*) *Studies in Memoriam of W. Vycichl*, Leiden, Brill : 417–436.

Dozy, Reinhart, 1845, *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, Jean Müller.

———, 1967, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, E.J. Brill – Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 2 vol. [1ère éd., Leiden, E.J. Brill, 1881].

Dozy, Reinhart, Willem H. Engelmann, 1974, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Beyrouth, Librairie du Liban [2ème éd., Leiden, E.J. Brill, 1869].

Drouin, Jeannine, 2003, « Éléments de toponymie berbère dans l'Atlas marocain », *Nouvelle revue d'onomastique*, 41–42 : 197–220.

Ducène, Jean-Charles, 2012a, « Les itinéraires libyens dans les deux ouvrages géographiques d'al-Idrīsī », dans J.-M. Mouton et M. Zink (éds.), *Actes de la 1re Journée d'études sur la Libye antique et médiévale* (*30 janvier 2010, Sorbonne, Paris*), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : 87–95.

———, 2012b, « La situation du Maghreb au travers de la relation de voyage d'al-ʿAbdarī (VIIe/XIIIe s.) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 156/I : 679–693.

———, 2012c, « De nouveaux toponymes et itinéraires maghrébins dans le *Uns al-muhaǧ* d'al-Idrīsī », dans A.M. Corda et A. Mastino (a cura di), *L'onomastica africana: congresso della Société du Maghreb préhistorique, antique et médiéval, Porto Conte Ricerche* (*Alghero, 28–29 settembre 2007*), Ortacesus (Cagliari), Sandhi : 83–89.

———, 2013, « Conceptualisation des espaces sahéliens chez les auteurs arabes du Moyen Âge », *Afriques*, 4 : 1–11 [version *online*].

Dziekan, Marek M., 2011, « Algerische Literatur im Achtzehnten Jahrhundert », *Studia Orientalia*, 111 : 39–57.

El Aissati, Abderrahman, 2006, « Berber Loanwords », dans K. Versteegh et *alii* (eds.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden – Boston, Brill : 293–299.

El Alaoui, Narjys, 2002, « Bouillies, pains, galettes et fours dans le sud du Maroc », dans M. Chastanet, F.-X. Fauvelle-Aymar, D. Juhé-Beaulaton (éds.), *Cuisine et société en Afrique. Histoire, saveurs, savoir-faire*, Paris, Éditions Karthala : 141–155.

El Fasi, Mohammed, 1984, « La toponymie et l'ethnonymie, sciences auxiliaires de l'histoire », dans *Ethnonymes et toponymes africains. Histoire générale de l'Afrique. Études et documents 6*, Paris, Unesco : 19–23.

El Ghali, Abdelkader, 2003, *Les États kharédjites au Maghreb, IIe s.-IVe s. hég./VIIIe s.-Xe s. apr. J.-C.*, Tunis, Centre de publication universitaire.

El Ghoul, Yahya, 1997, « *Bled* et *beldi*, *kbâr* et *aʿyân*. Aspects linguistiques et historiques », *Institut des belles-lettres arabes*, LX/179 : 37–53.

El Hamel, Chouki, 2008, « Constructing a Diasporic Identity: Tracing the Origins of the Gnawa Spiritual Group in Morocco », *Journal of African History*, XLIX/2 : 241–260.

———, 2013, *Black Morocco. A History of Slavery, Race, and Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.

El Hour, Rachid, 2005a, « La alimentación de los sufíes-santos en las fuentes hagiográficas magrebíes. El caso de Marruecos », dans M. Marín et C. de la Puente (éds.), *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 207–235.

———, 2005b, « Quelques réflexions sur la trajectoire intellectuelle des saints d'après *al-Tachawwuf ila rijal al-tasawwuf* d'al-Tadili », dans *Mélanges Halima Ferhat*, Rabat, Université Mohammed V – Institut des études africaines – Association marocaine pour la recherche historique : 23–43.

———, 2011, « El santo y los demás. La caridad en *Tuḥfat al-mugtarib* de al-Qaštālī », dans A.M. Carballeira Debasa (éd.), *Caridad y compasión en biografías islámicas* (*Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XVI*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 231–258.

———, 2014, « Some Reflections about the Use of the Berber Language in the Medieval and Early Modern Maghrib: Data from Hagiographic Sources », *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean*, 26/3 : 288–298.

———, 2015, « Reflexiones acerca de las dinastías bereberes y lengua bereber en el Magreb medieval », *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 64 : 43–55.

El Mountassir, Abdallah, 1994, « De l'oral à l'écrit, de l'écrit à la lecture. Exemple des manuscrits chleuhs en graphie arabe », *Études et documents berbères*, 11 : 149–156.

———, 1998, « La perception de l'espace en tachelhit : cas du Présahara marocain », dans *Les oasis du Bani. Profondeur historique et potentiel de développement* (*Actes du colloque, Tata, 15, 16, 17 mai 1995*), Agadir, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines : 127–134.

———, 2005, « La dynamique dans la langue et la culture berbères. Exemple du vocabulaire de l'habitat », dans A.M. di Tolla (a cura di), *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, dans *Studi Maġrebini*, nuova serie, III : 169–185.

Elmedlaoui, Mohamed, 2006, « Traduire le nom de Dieu dans le Coran : le cas du berbère », dans D. Ibriszimow, R. Vossen, H. Stroomer (éds.), *Études berbères III. Le nom, le pronom et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 105–115.

———, 2008, « Les deux 'al-Maghrebiy', Ben Quraysh et as-Samaw'al (Un souvenir refoulé par une mémoire sélective) », *Études et documents berbères*, 27 : 27–46.

———, 2012, « Berber », dans L. Edzard (éd.), *Semitic and Afroasiatic: Challenges and Opportunities*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag : 131–198.

Encyclopédie berbère, *EB*, Aix-en-Provence, Édisud, 1984–2008, 29 vol. + vol. XXX-XXXVI, Paris – Louvain – Walpole (MA), Peeters, 2010–2013.

Encyclopédie de l'Islam, *EI²*, 2ème éd., Leyde, E.J. Brill – Paris, G.-P. Maisonneuve-et-Larose, 1960–2011, 11 vol. [1ère éd., Leyde – Paris, E.J. Brill, 1918–1937, 4 vol. et 1 supplément].

Epalza, Mikel de, 2004, « La rápita islámica: historia institucional », dans F. Franco Sánchez et M. de Epalza (éds.), *La Rápita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congresos internacionales de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Alicante, Universidad de Alicante : 5–28.

Erbati, Larbi, 2004, « Deux sites urbains (IXe–XIe siècles). Casbah des Oudayas et Aghmat », dans A. Bazzana et H. Bocoum (éds.), *Du Nord au Sud du Sahara. Cinquante ans d'archéologie française en Afrique de l'Ouest et au Maghreb. Bilan et perspectives*, Paris, Éditions Sépia : 285–293.

Ess, Josef van, 1976, « Untersuchungen zur einigen ibāḍitischen Handschriften », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 126 : 25–63.

Ettahiri, Abdallah S., Abdallah Fili, Jean-Pierre van Staëvel, 2012, « Nouvelles recherches archéologiques sur la période islamique au Maroc : Fès, Aghmat et Îgîlîz », dans P. Sénac (éd.), *Histoire et archéologie de l'Occident musulman (VIIe–XVe siècle) : al-Andalus, Maghreb, Sicile*, Toulouse, CNRS – Université de Toulouse-Le-Mirail : 157–180.

———, 2013, « Nouvelles recherches archéologiques sur les origines de l'empire almohade au Maroc : les fouilles d'Îgîlîz », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 157/II : 1109–1142.

Faidherbe, Le Général (Léon), 1877, *Le zénaga des tribus sénégalaises. Contribution à l'étude de la langue berbère*, Paris, Ernest Leroux.

Fauvelle-Aymar, François-Xavier, Bertrand Hirsch, 2003, « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Rihla* d'Ibn Battuta », *Afrique & Histoire*, 1 : 75–122.

Felipe, Helena de, 1990, « Leyendas árabes sobre el origen de los Beréberes », *Al-Qanṭara*, XI/2 : 379–396.

———, 1997, *Identidad y onomástica de los Beréberes de al-Andalus*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.

———, 2007, « From the Maghreb to al-Andalus: Berbers in a Medieval Islamic Society », dans N. Boudraa et J. Krause (éds.), *North-African Mosaic: A Cultural Reappraisal of*

Ethnic and Religious Minorities, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing : 150–162.

———, 2008, « Medieval Linguistic Contacts: Berber Language through Arab Eyes », dans M. Lafkioui et V. Brugnatelli (éds.), *Berber in Contact. Linguistic and Sociolinguistic Perspectives*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 19–37.

Fenwick, Corisande, 2013, « From Africa to Ifrīqiya: Settlement and Society in Early Medieval North Africa (650–800) », *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean*, 25/1 : 9–33.

Féraud, Laurent-Charles, 2001, *Histoire de Bougie*, présentation de N. Abdelfettah Lalmi, Paris, Éditions Bouchène [1ère éd., Constantine, Imprimerie L. Arnolet, 1869].

Ferhat, Halima, 1992, « Démons et merveilles : l'Atlantique dans l'imaginaire marocain médiéval », dans A. Kaddouri (coord.), *Le Maroc et l'Atlantique*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines : 31–49.

———, 1993, *Le Maghreb aux XIIième et XIIIième siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, Éditions Wallada.

———, 1994, « Historiographie et stratégie tribale au Maroc, à la fin du XIe siècle », dans O. Redon et B. Rosenberger (éds.), *Pour Jean Devisse. Les assises du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes : 31–47.

———, 1995, « Heurs et malheurs des cités du nord-ouest : réflexions sur l'urbanisation médiévale des Jbala », dans M. Refass et A. Zouggari (coord.), *Les rapports villes-campagnes sur la bordure méridionale du pays Jbala*, Rabat, El Maarif al Jadida : 5–12.

———, 1996, « Souverains, saints et *fuqahāʾ* : le pouvoir en question », *Al-Qanṭara*, XVII/2 : 375–390.

———, 1998, « Saints et pouvoir au Moyen Âge au Maghreb. Entre le refus et la tentation », dans M. Kerrou (dir.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations : 239–247.

———, 1999, « Chérifisme et enjeux du pouvoir au Maroc », *Oriente Moderno*, XVIII (LXXIX)/2 : 473–483.

———, 2003, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Les Éditions Toubkal.

———, 2005, « Le patrimoine gastronomique andalous et ses survivances au Maroc : des mots et des mets », dans M. Marín et C. de la Puente (éds.), *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 11–28.

———, 2007, « L'élaboration du patrimoine sacré à l'aube du XIVe siècle au Maroc : les *zâwiya*-s de Safi et de Aghmât », dans N. Amri et D. Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve & Larose: 297–307.

Ferhat, Halima, Hamid Triki, 1986, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris-Tamuda*, XXIV : 17–51.

Ferrando, Ignacio, 1997, « G.S. Colin y los berberismos del árabe andalusí », *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 2 : 105–145.

Ferré, André, 1986, « Les sources du *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* d'Abū ʿUbayd al-Bakrī », *Institut des belles-lettres arabes*, XLIX/158 : 185–214.

Fierro, Maribel, 1992, « The Polemic about the *Karāmāt al-Awliyāʾ* and the Development of Ṣūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fith/Eleventh Centuries) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LV/2 : 236–249.

———, 1997, « El alfaquí beréber Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī (m. 234/848). ‹ El inteligente de al-Andalus › », dans Mª L. Ávila et M. Marín (éds.), *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico* (*Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, VIII*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 269–344.

———, 2000, « Le mahdi Ibn Tûmart et al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade », dans M. García-Arenal (dir.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91–92–93–94 : 107–124.

———, 2005, « Doctrina y práctica jurídicas bajo los Almohades », dans P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (éds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2 vol., I : 895–935.

Figīgī (al-), Ḥasan, 2001, « Ǧᵊbāla : tārīḫ wa-maǧāl », dans A. Zouggari, J. Vignet-Zunz, L. Messaoudi (coord.), *Ǧᵊbāla. Maǧāl wa-mumārasāt*, al-Qanīṭra, Ǧāmiʿat Ibn Ṭufayl : 7–13 [partie arabe].

Forstner, Martin, 1979, *Das Wegenetz des Zentralen Maghreb in islamischer Zeit. Ein Vergleich mit dem antiken Wegenetz*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Foucauld, Charles de, Adolphe de Calassanti Motylinski, 1984, *Textes touaregs en prose de Charles de Foucauld et A. de Calassanti-Motylinski*, édition critique avec traduction par S. Chaker, H. Claudot-Hawad, M. Gast, Aix-en-Provence, Édisud.

Foureau, Fernand, 1896, *Essai de catalogue des noms arabes et berbères de quelques plantes, arbustes et arbres algériens et sahariens ou introduits et cultivés en Algérie*, Paris, Augustin Challamel.

Fournet, Arnaud, 2012, « Romains et Phéniciens en Afrique nord-saharienne, approche des adstrats lexicaux en berbère », *Ianua. Revista Philologia Romanica*, 12 : 85–96.

Francesca, Ersilia, 1999, « From the Individualism to the Community's Power: The Economic Implications of the *Walāya/Barāʾa* Dynamic among the Ibāḍis », *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 59/I-IV : 69–77.

———, 2002, *Teoria e practica del commercio nell'Islām medievale. I contratti di vendita e di commenda nel diritto ibāḍita*, Rome, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.

Fromherz, Allen J., 2010, *Ibn Khaldun, Life and Times*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Gaïd, Mouloud, 1990, *Les Berbers* (sic) *dans l'histoire. De la préhistoire à la Kahina*, Alger, Éditions Mimoun.

Galand, Lionel, 1976, « La notion d'écriture dans les parlers berbères », *Almogaren*, 5–6 : 93–97.

———, 1984, « Le comportement des schèmes et des racines dans l'évolution de la langue : exemples touaregs », dans J. Bynon (éd.), *Current Progress in Afro-Asiatic. Papers of the First International Hamito-Semitic Congress* (*Londres, 1978*), Amsterdam – Philadephia, John Benjamins : 305–315.

———, 1985, « La langue berbère existe-t-elle ? », dans *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, dans *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'études chamito-sémitiques*, supplément nº 12 : 175–184.

———, 1988, « Le berbère », dans J. Perrot (dir.), *Les langues du monde ancien et moderne*. Troisième partie : *Les langues chamito-sémitiques*, textes compilés par D. Cohen, Paris, Éditions du CNRS : 207–242.

———, 1989, « Les langues berbères », dans I. Fodor et Cl. Hagège (éds.), *Language Reform. History and Future*, Hamburg, Helmut Buske Verlag : 330–353.

———, 1995, « La négation en berbère », *Matériaux arabes et sudarabiques*, GELLAS, nouvelle série, 8 : 169–181.

———, 2000, « La langue touarègue », dans S. Chaker et A. Zaborski (éds.), *Études chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Paris – Louvain, Éditions Peeters : 189–201.

———, 2010, *Regards sur le berbère*, Milano, Centro Studi Camito-Semitici.

Galand-Hallyn, Perrine, 1993, « La *Johannide* (*De Bellis Libycis*). Corippe et le sublime dans la ‹ dernière › épopée romaine », dans J. Drouin et A. Roth (éds.), *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paris, Paul Geuthner : 73–87.

Galand-Pernet, Paulette, 1980, « Documents en berbère sur l'économie rurale du Maroc méridional au début du XVIIIe siècle », dans *Atti della settimana internazionale di studi mediterranei medioevali e moderni, Cagliari, 27 aprile – 1º maggio 1979*, Milano, Giuffrè Editore : 195–211.

———, 1985–1986, « ‹ Blanc ›, lumière, mouvement. À propos de l'origine des termes de couleur en berbère », *Littérature orale arabo-berbère*, 16–17 : 3–20.

———, 1998, *Littératures berbères. Des voix, des lettres*, Paris, Presses universitaires de France.

Galand-Pernet, Paulette, Lionel Galand, 1995, « Notes d'onomastique et de vocabulaire berbères. 1. Les termes berbères en *ms*-, 2. Du campement à la maison : ‹ habiter › en berbère », dans R. Chenorkian (dir.), *L'homme méditerranéen. Mélanges offerts à Gabriel Camps, Professeur émérite de l'Université de Provence*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence : 265–270.

Gallego, María Ángeles, 2003, « The Languages of Medieval Iberia and their Religious Dimension », *Medieval Encounters*, 9/1 : 107–139.

García-Arenal, Mercedes, 2000, « Imam et Mahdi : Ibn Abî Maḥallî », dans M. García-Arenal (dir.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 91–92–93–94 : 157–180.

———, 2006, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, Leiden – Boston, Brill.

Gast, Marceau, 2005, « HUWWĀRA, Ahaggar. Histoire d'une confusion linguistique », dans A.M. di Tolla (a cura di), *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, dans *Studi Maġrebini*, nuova serie, III : 29–33.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, 1928, « Quelques passages du *Masalik el absar* relatifs au Maroc », dans *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2 vol., I : 269–280.

Gélard, Marie-Luce, 2003, *Le pilier de la tente. Rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

———, 2008, « De la tente à la terre, de la terre au ciment. Persistance et permanence de la tente dans un village de sédentarisation (Merzouga, Maroc) », *Socio-anthropologie*, 22 : 123–143.

Ghouirgate, Mehdi, 2007, « Les processions, un instrument de gouvernement : quelques remarques sur le cérémonial califal almohade », dans P. Sénac (éd.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale (VIIIe–XIIIe siècle)*, Toulouse, CNRS – Université de Toulouse-Le-Mirail : 285–307.

———, 2011, « La gestion des crises de subsistance par les souverains almohades », dans F. Clément (dir.), *Histoire et nature. Pour une histoire écologique des sociétés méditerranéennes (Antiquité et Moyen Âge)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes : 255–265.

———, 2014, « Un cas de nationalisme maghrébin médiéval : la littérature des mérites des Berbères », dans *Nation et nations au Moyen Âge (XLIVe Congrès de la SHMESP)*, Paris, Publications de la Sorbonne : 79–91.

———, 2015, « *Asmās* : le plat emblématique des Almohades », *Arabica*, LXII/1 : 128–149.

Göckenjan, Hansgerd, István Zimonyi, 2001, *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter. Die Ǧayḥānī-Tradition*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

Golvin, Lucien, 1957, *Le Magrib central à l'époque des Zirides. Recherches d'archéologie et d'histoire*, Paris, Arts et métiers graphiques.

Grabar, Oleg, 2005, « La mosquée et le sanctuaire. Sainteté des lieux en Islam », *Revue de l'histoire des religions*, 222/4 : 481–489.

Gracia Mechbal, Mariam, 2014, « Especies compartidas por dos enclaves geográficos andalusíes: la Marca Superior y Sierra Nevada », dans E. García Sánchez (éd.), *Ciencias*

de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios, IX, Granada, Consejo superior de investigaciones científicas – Escuela de estudios árabes : 141–164.

Grand'Henry, Jacques, 1998, « *Laḥn ʾl-ʿāmma* et parlers maghrébins : essai d'approche historique », dans J. Aguadé, P. Cressier, Á. Vicente (éds.), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental. Dialectologie et histoire*, Madrid, Casa de Velázquez – Zaragoza, Universidad de Zaragoza : 75–83.

Granja, Fernando de la, 1968, « A propósito del nombre Muḥammad y sus variantes en el Occidente », *Al-Andalus*, XXXIII : 231–240.

Grazzi, Vincenza, 1991, « La Libia nel *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq* di al-Idrīsī. Comento a la traduzione », *Studi Maġrebini*, XXIII : 1–22.

Greenberg, Joseph H., 1971, « Nilo-Saharan and Meroitic », dans T.A. Sebeok (éd.), *Current Trends in Linguistics*, vol. 7, *Linguistics in Sub-Saharan Africa*, La Haye, Mouton : 421–442.

———, 1980, « Classification des langues d'Afrique », dans J. Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique*. I, *Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Jeune Afrique – Stock – Unesco : 321–338.

Grévin, Benoît, 2012, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Éditions du Seuil.

Grimal, Nicolas, 2000, « Les oasis du désert libyque : l'eau, la terre et le sable », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144/II : 909–940.

Guichard, Pierre, 1989, « Recherche onomastique à propos des Banû Maymûn de Denia », *Cahiers d'onomastique arabe*, 4 : 9–22.

———, 1995a, « Les Almoravides » dans J.-Cl. Garcin et *alii* (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, X*e*–XV*e *siècle*, Paris, Presses universitaires de France : 151–167.

———, 1995b, « Les Almohades », dans J.-Cl. Garcin et *alii* (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, X*e*–XV*e *siècle*, Paris, Presses universitaires de France : 206–232.

Guth, Stephan, 2012, *Die Hauptsprachen der Islamischen Welt. Strukturen, Geschichte, Literaturen*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

Haddadou, Mohand A., 1997, « Éthnonymie, onomastique et réappropriation identitaire », dans F. Laroussi (éd.), *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Publications de l'Université de Rouen : 61–65.

———, 2011, *Glossaire des termes employés dans la toponymie algérienne*, Alger, ENAG Éditions.

Hale, Thomas A., 1997, « From the Griot of *Roots* to the Roots of *Griot*: A New Look at the Origins of a Controversial African Term for Bard », *Oral Tradition*, 12/2 : 249–278.

Halm, Heinz, 1992, « Nachrichten zu Bauten der Aġlabiden und Fāṭimiden in Libyen und Tunisien », *Die Welt des Orients*, XXIII : 129–157.

Hamdoune, Christine, 2011, « La Tingitane : spécificités et identité », dans C. Briand-Ponsard et Y. Modéran (dir.), *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*, Caen, Publications du CRAHM : 43–62.

Hamès, Constant, 1987, « La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldun », *L'Homme*, XXVII/102 : 99–108.

———, 1991, « De la chefferie tribale à la dynastie étatique. Généalogie et pouvoir à l'époque almohado-ḥafṣide (XIIe–XIVe siècles) », dans P. Bonte, É. Conte, C. Hamès, A.W. Ould Cheikh, *Al-ansāb, la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 101–137.

———, 2005, « Le pouvoir dynastique almohade entre parenté berbère, arabe et islamique », dans P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (éds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2 vol., II : 426–450.

Hammoud, Saïd, 2001, « Abû Yaʿzâ Yalannûr dans l'hagiographie médiévale », *Cahiers de littérature orale*, 49 : 69–82.

Hanoteau, Adolphe, 1896, *Essai de grammaire de la langue tamachek', renfermant les principes du langage parlé par les Imouchar ou Touareg, des conversations en tamachek', des fac-simile d'écriture en caractères tifinar', et une carte indiquant les parties de l'Algérie où la langue des Berbères est encore en usage*, Alger, Librairie Adolphe Jourdan [1ère éd., Paris, Imprimerie Impériale, 1860].

———, 1906, *Essai de grammaire kabyle, renfermant les principes du langage parlé par les populations du versant nord du Jurjura et spécialement par les Igaouaouen ou Zouaoua, suivi de notes et d'une notice sur quelques inscriptions en caractères dits Tifinar' et en langue Tamacher't*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan [1ère éd., Alger, Bastide, 1858].

Hart, David, 1967, « Segmentary Systems and the Role of ‹ Five Fifths › in Tribal Morocco », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 3/1 : 65–95.

Ḥasan, Muḥammad, 1999, *al-Madīna wa-l-bādiya bi-Ifrīqiyya fī l-ʿahd al-ḥafṣī*, Tunis, Ǧāmiʿat Tūnis al-ūlā, 2 vol.

Hassen, Mohamed, 2000, « Villages et habitations en Ifriqiya au bas Moyen Âge. Essai de typologie », dans A. Bazzana et É. Hubert (dir.), *Castrum 6. Maisons et espaces domestiques dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, Rome, École française de Rome – Madrid, Casa de Velázquez : 233–244.

———, 2001, « Les *ribâṭ* du Sahel d'Ifrîqiya. Peuplement et évolution du territoire au Moyen Âge », dans J.-M. Martin (éd.), *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge : défense, peuplement, mise en valeur*, Rome, École française de Rome – Madrid, Casa de Velázquez : 147–162.

———, 2012a, « Évolution des parlers citadins et ruraux d'Ifriqiya (XIe–XVe siècle) », dans M. Meouak, P. Sánchez, Á. Vicente (éds.), *De los manuscritos medievales a internet:*

la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas, Zaragoza, Universdad de Zaragoza : 39–60.

———, 2012b, « Peuplement et organisation du territoire dans une région d'implantation ibâḍite : le Jebel Demmer dans le sud-est de l'Ifrîqiya (ve/xie-ixe/xve siècle) », dans C. Aillet (dir.), *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 132 : 137–154.

———, 2014, « Les données naturelles et la toponymie en Ifriqiya au Moyen Âge », dans M. Hassen (éd.), *Les ressources naturelles au Maghreb durant l'Antiquité et le Moyen Âge : exploitation, gestion et usage. Ve Colloque International* (*Bibliothèque Nationale de Tunis, 25–26–27/11/2010*), Tunis, Université de Tunis : 13–39.

Henry, Jean-Robert, François Balique, 1979, *La doctrine coloniale et le droit musulman algérien. Bibliographie systématique et introduction critique*, Paris, Éditions du CNRS.

Hentati, Nejmeddine, 2012, « Deux auteurs maghrébins du VIIIe/XIVe siècle et le mālikisme : Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ḫaldūn », dans M. Meouak (éd.), *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval* (*Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XVII*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 217–244.

Himmich, Bensalem, 2008, « Ibn Khaldoun et le paradigme almohade », dans J. Páez et M.J. Viguera Molins (éds.), *Ibn Jaldún. Auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual. Actas del Congreso Internacional, Granada 2006*, Granada, El Legado andalusí : 79–84.

Honerkamp, Kenneth L., 2009a, « Tamīmī's Eyewitness Account of Abū Yaʿzā Yallanūr », dans J. Renard (éd.), *Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press : 30–46.

———, 2009b, « al-Ḥasan b. Masʿūd al-Yūsī », dans J.E. Lowry et D.J. Stewart (éds.), *Essays in Arabic Literary Biography II: 1350–1850*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag : 410–418.

Hunwick, John O., 1970–1971, « African Language Material in Arabic Sources: the Case of Songhay (Sonrai) », *African Language Review*, 9 : 51–73.

———, 1994, « Gao and the Almoravids Revisited: Ethnicity, Political Change and the Limits of Interpretation », *Journal of African History*, XXXV/2 : 251–273.

———, 2003, *Timbuktu & the Songhay Empire. Al-Saʿdīs* Ta'rīkh al-sūdān *down to 1613 and Other Contemporary Documents*, Leiden – Boston, Brill.

———, 2005, « A Region of the Mind: Medieval Arab Views of African Geography and Ethnography and their Legacy », *Sudanic Africa*, 16 : 103–136.

Idris, Hady R., 1962, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes, Xe–XIIe siècles*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient – Adrien-Maisonneuve, 2 vol.

Imarazene, Moussa, 2006, « Réflexion sur la marque (*t…t*) du féminin », dans D. Ibriszimow, R. Vossen, H. Stroomer (éds.), *Études berbères III. Le nom, le pronom et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 139–144.

Iniesta, Ferran, 1994, « *Mansaya*, califat et *fanga*. Un aperçu sur l'évolution de la royauté au Soudan occidental du Xe au XVIIe siècle », dans O. Redon et B. Rosenberger (éds.), *Pour Jean Devisse. Les assises du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes : 111–128.

Iskander, John, 2007, « Devout Heretics: the Barghawata in Maghribi Historiography », *The Journal of North African Studies*, 12/1 : 37–53.

Jadla, Ibrahim, 2003, « Les Fatimides et les Kutāma. Une alliance stratégique ou un mal nécessaire ? », *Mélanges de l'École française de Rome*, 115/1 : 503–512.

Jeffreys, Marvyn D. W., 1972, « Guinea: Pointers to the Origin of this Word », *Cahiers d'études africaines*, XII/48 : 666–669.

Jiménez Mata, María Carmen, 1990, *La Granada islámica. Contribución a su estudio geográfico-político-administrativo a través de la toponimia*, Granada, Universidad de Granada.

Jongeling, Karel, 1973, « Material Furnished by Arab Geographers for the History of some Berber Tribes in the 'Provincia Barca' », dans M. Galley et D.R. Marshall (éds.), *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère* (*Malte, 3–6 avril 1972*), Alger, Société nationale d'édition et de diffusion : 209–212.

Julien, Charles-André, 1980, *Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie-Algérie-Maroc, de la conquête arabe à 1830*, éd. revue et mise à jour par R. Le Tourneau, Paris, Payothèque [1ère éd., Paris, Payot, 1952].

Kaaouas, Nadia, 2003, « L'animal dans le conte populaire berbère : entre le symbolique et le culturel », *Études et documents berbères*, 21 : 139–147.

Kably, Mohamed, 1986, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge* (*XIVe–XVe siècle*), Paris, Éditions Maisonneuve et Larose.

Khalil, Mokhtar, Catherine Miller, 1996, « Old Nubian and Language Uses in Nubia » *Égypte. Monde arabe*, 27–28 : 67–76.

Kilito, Abdelfattah, 2008, *Tu ne parleras pas ma langue*, essai traduit de l'arabe par Francis Gouin, Constantine, Média-Plus.

Kisaichi, Masatochi, 1989, « Sufi Saints in 12th Century Maghrib Society: Ribat and Rabita », dans T. Yukawa (éd.), *Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam*, Tokyo, The Middle Eastern Culture Center of Tokyo, 5 vol., IV : 291–325.

———, 2004, « Three Renowned 'Ulamā' Families of Tlemcen: The Maqqarī, the Marzūqī and the 'Uqbānī », *The Journal of Sophia Asian Studies*, 22 : 121–137.

———, 2009, « La transformation du concept de *BARAKA* et le développement de la vénération des saints soufis : un essai vu à travers l'analyse de documents historiques du Maghreb médiéval », *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 67 : 129–158.

Kitouni, Hosni, 2013, *La Kabylie orientale dans l'histoire. Pays des Kutama et guerre coloniale*, Alger, Casbah Éditions.

Kościelniak, Krzysztof, 2012, « The Contribution of Prof. Tadeusz Lewicki (1906–1992) to Islamic and West African Studies », *Analecta Cracoviensia*, 44 : 241–255.

Kossmann, Maarten, 1997, *Grammaire du parler berbère de Figuig* (*Maroc oriental*), Paris – Louvain, Éditions Peeters.

———, 1999, *Essai sur la phonologie du proto-berbère*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

———, 2004, « Is There a Songhay Substratum in Gourara Berber ? », dans K. Naït-Zerrad, R. Vossen, D. Ibriszimow (éds.), *Nouvelles études berbères. Le verbe et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 51–56.

———, 2005, *Berber Loanwords in Hausa*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

———, 2008, « The Collective in Berber and the Language Contact », dans M. Lafkioui et V. Brugnatelli (éds.), *Berber in Contact. Linguistic and Sociolinguistic Perspectives*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 53–61

———, 2013a, *The Arabic Influence on Northern Berber*, Leiden – Boston, Brill.

———, 2013b, *A Grammatical Sketch of Ghadames Berber* (*Libya*), Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

Kossmann, Maarten, Ramada Elghamis, 2014, « Preliminary Notes on Tuareg in Arabic Script from Niger », dans M. Mumin et K. Versteegh (éds.), *The Arabic Script in Africa. Studies in the Use of a Writing System*, Leiden – Boston, Brill : 79–89.

Kurio, Hars, 1973, *Geschichte und Geschichtsschreiber der ʿAbd al-Wādiden* (*Algerien im 13.-15. Jahrhundert*). *Mit einer Teiledition des Naẓm ad-Durr des Muḥammad b. ʿAbd al-Ǧalīl at-Tanasī*, Freiburg im Breisgau, Klaus Schwarz Verlag.

Lacheraf, Mostefa, 2003, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée*, Alger, Casbah Éditions [1ère éd., Alger, Casbah Éditions, 1998].

Lafkioui, Mena, Daniela Merolla, 2002, *Contes berbères chaouis de l'Aurès d'après Gustave Mercier*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

Lakhdar, Mohammed, 1971, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie ʿalawide* (*1075–1311 = 1664–1894*), Rabat, Éditions techniques nord-africaines.

Lanfry, Jacques, 1973, *Ghadamès – II – Glossaire* (*Parler des Ayt Waziten*), Alger, Le Fichier Périodique.

———, 1978, « Les Zwawa (Igawawen) d'Algérie centrale. Essai onomastique et ethnographique », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XXVI : 75–101.

Lange, Dierk, 1972, « Un vocabulaire kanuri de la fin du XVIIe siècle », *Cahiers d'études africaines*, XII/46 : 277–290.

———, 1981, « Un document de la fin du XVIIe siècle sur le commerce saharien », dans *2000 ans d'histoire africaine : mélanges en hommage à R. Mauny*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 2 vol., II : 673–684.

———, 1988, « The Chad Region as a Crossroads », dans M. El Fasi (éd.) et I. Hrbek (ass. éd.), *General History of Africa.* III. *Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, Paris, UNESCO : 436–460.

———, 1994, « From Mande to Songhay: Towards a Political and Ethnic History of Medieval Gao », *Journal of African History*, XXXV/2 : 275–301.

———, 2010, « Afrika südlich der Sahara - Von den Sakralstaaten zu den Großreichen », dans J. Fried et E.-D. Hehl (herausgegeben von), *WBG Welt-Geschichte. Eine Globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*, Band III, *Weltdeutungen und Weltreligionen 600 bis 1500*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft : 103–116.

Laoust, Émile, 1920, *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc*, Paris, Augustin Challamel.

———, 1930, « L'habitation chez les transhumants du Maroc central : I, La tente et le douar », *Hespéris*, X/2 : 151–253.

———, 1932, « L'habitation chez les transhumants du Maroc central : II, La maison », *Hespéris*, XIV/3 : 115–218.

———, 1934a, « L'habitation chez les transhumants du Maroc central (suite et fin) : III, L'*iġerm* », *Hespéris*, XVIII/3 : 109–196.

———, 1934b, « Le nom berbère du qsar : *ighrem* », *Hespéris*, XIX/1–2 : 188–190.

———, 1942, *Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas. Adrär n Deren d'après les cartes de Jean Dresch*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Laporte, J.-P., 2011, « La forteresse abdelwadide Temzizdekt (El Kseur, Béjaia) », dans D. Aïssani et M. Djehiche (éds.), *Les échanges intellectuels Béjaia-Tlemcen*, Alger, Ministère de la Culture : 63–65.

Larcher, Pierre, 2001, « Le parler des Arabes de Cyrénaïque vu par un voyageur marocain du XIII[e] siècle », *Arabica*, XLVIII/3 : 368–382.

———, 2006a, « Que nous apprend vraiment al-Muqaddasī de la situation de l'arabe au IV[e]/X[e] siècle ? », *Annales islamologiques*, 40 : 53–69.

———, 2006b, « Sociolinguistique et histoire de l'arabe selon la *Muqaddima* d'Ibn Khaldûn (VIII[e]/XIV[e] siècle) », dans P.G. Borbone, A. Mengozzi, M. Tosco (a cura di), *Loquentes linguis. Studi linguistici in onore di Fabrizio A. Pennachietti*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag : 425–435.

———, 2008, « *Al-lugha al-fuṣḥā* : archéologie d'un concept ‹ idéolinguistique › », dans C. Miller et N. Haeri (dir.), *Langues, religion et modernité dans l'espace musulman*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 124 : 263–278.

Lazarev, Grigori, 2011, « Contribution à la géographie médiévale des populations berbères du Haut Atlas marocain », dans L. Serra, A.M. di Tolla, M. Ghaki, A. Habouss (a cura di), *Pluralità e dinamismo culturale nella società berbere attuali*, dans *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi* 1, Napoli, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale' : 349–365.

Leclant, Jean, 1993, « *Oasis*, histoire d'un mot », dans J. Drouin et A. Roth (éds.), *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paris, Paul Geuthner : 55–60.

Lentin, Albert, 2006, *Supplément au Dictionnaire pratique arabe-français de Marcellin Beaussier*, Paris, Ibis Press [réimpression de l'édition d'Alger, La Typo-Litho & Jules Carbonel – La Maison des livres, 1959].

Lévi-Provençal, Évariste, 1928, « Ibn Tūmart et ʿAbd al-Muʾmin. Le ‹ faḳīh du Sūs › et le ‹ flambeau des Almohades › », dans *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2 vol., II : 21–37.

Levtzion, Nehemia, 1968, « Ibn-Ḥawqal, the Cheque, and Awdaghost », *Journal of African History*, IX/2 : 223–233.

———, 1971, « A Seventeenth-Century Chronicle by Ibn al-Mukhtār: A Critical Study of *Taʾrīkh al-fattāsh* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIV/3 : 571–593.

Lévy, Simon, 1992, « *Ḥāra* et *məllāḥ* : les mots, l'histoire et l'institution (toponymie et histoire) », dans A. Sebti (coord.), *Histoire et linguistique. Texte et niveaux d'interprétation*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines : 41–50.

———, 1995, « Problèmes de géographie dialectale : strates et buttes témoins (l'exemple du parler juif de Tafilalt) », dans *Dialectologie et sciences humaines au Maroc*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines : 51–59.

———, 1996, « Repères pour une histoire linguistique du Maroc », *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 1 : 127–137.

———, 1998, « Problématique historique du processus d'arabisation au Maroc : pour une histoire linguistique du Maroc », dans J. Aguadé, P. Cressier, Á. Vicente (éds.), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental. Dialectologie et histoire*, Madrid, Casa de Velázquez – Zaragoza, Universidad de Zaragoza : 11–26.

———, 2001a, « De quelques hébraïsmes en arabe marocain et de leurs voies de passage », dans *idem, Essais d'histoire & de civilisation judéo-marocaines*, Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad : 189–199.

———, 2001b, « Légende et tradition écrite dans le *Tarikh Wad Drʿa* », dans *idem, Essais d'histoire & de civilisation judéo-marocaines*, Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad : 79–93.

———, 2005, « Hypothèses pour des étymologies berbères de Sefrou et Fès », dans J. Aguadé, Á.Vicente, L. Abu-Shams (éds.), *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario*, Zaragoza, Instituto de estudios islámicos y del Oriente Próximo : 265–269.

Lewicki, Tadeusz, 1934, « Quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibāḍite anonyme », *Revue des études islamiques*, III : 275–296 + « Note additionnelle » d'A. Basset : 297–305.

———, 1936, « Mélanges berbères-ibāḍites », *Revue des études islamiques*, X : 267–296.

———, 1939, « Sur l'origine de Ṣbrū (Ḍbr, Shbrū) des géographes arabes », *Revue africaine*, LXXXIII/1 : 45–64.

———, 1948, « On Some Libyan Ethnics in *Johannis* of Corippus », *Rocznik Orientalistyczny*, XV : 114–128.

———, 1953, « Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant », *Rocznik Orientalistyczny*, XVII : 415–480.

———, 1959, « À propos d'une liste de tribus berbères d'Ibn Ḥawḳal », *Folia Orientalia*, I : 128–135.

———, 1960, « Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibāḍites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au Moyen Âge », *Folia Orientalia*, II : 1–27.

———, 1961a, « Ibāḍitica, 1. *Tasmiya šuyūḫ Nafūsa* », *Rocznik Orientalistyczny*, XXV/2 : 87–120.

———, 1961b, « Répertoire des historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIe au XVIe siècle », *Folia Orientalia*, III : 1–134.

———, 1962, « L'État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIIIe et au IXe siècle », *Cahiers d'études africaines*, II/4 : 513–535.

———, 1965a, « L'Afrique noire dans le *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* d'Abū ʿUbayd al-Bakrī (XIe s.) », *Africana Bulletin*, 2 : 9–14.

———, 1965b, « Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux », *Folia Orientalia*, VII : 3–27.

———, 1965c, « À propos du nom de l'oasis de Koufra chez les géographes arabes du XIe et du XIIe siècle », *Journal of African History*, VI/3 : 295–306.

———, 1966, « Sur le nom de Dieu chez les Berbères médiévaux », *Folia Orientalia*, VIII : 227–229.

———, 1967a, « Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes », *Folia Orientalia*, VIII : 5–40.

———, 1967b, « Prophètes antimusulmans chez les Berbères médiévaux », dans *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici* (*Ravello, 1966*), Napoli, Istituto universitario orientale : 461–466.

———, 1967c, « Les écrivains arabes du Moyen Âge au sujet des mines de pierres précieuses et de pierres fines en territoire africain et de leur exploitation », *Africana Bulletin*, 7 : 49–68.

———, 1968, « Un royaume ibāḍite peu connu : l'État des Banū Masāla (IXe s.) », *Rocznik Orientalistyczny*, XXXI/2 : 7–15.

———, 1970, « Les origines de l'Islam dans les tribus berbères du Sahara occidental : Mūsā ibn Nuṣayr et ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb », *Studia Islamica*, XXXII : 203–214.

———, 1972–1973, « Les noms propres berbères employés chez les Nafūsa médiévaux (VIIIe–XVIe siècle). Observations d'un arabisant (première partie) », *Folia Orientalia*, XIV : 5–35.

———, 1973, « Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen-Âge », dans M. Galley et D.R. Marshall (éds.), *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère* (*Malte, 3–6 avril 1972*), Alger, Société nationale d'édition et de diffusion : 31–42.

———, 1974a, « Quelques observations sur la production poétique des Berbères médiévaux », dans W. Tyloch (éd.), *Problemy literatur orientalnych; Materialy II Miezynarodowego Sympozjum, Warszawa-Krakow, 22–26 maja 1972*, Varsovie, Panstwowe Wydawn : 319–325.

———, 1974b, « Les noms propres berbères employés chez les Nafūsa médiévaux (VIIIe–XVIe siècle). Observations d'un arabisant (deuxième partie) », *Folia Orientalia*, XV : 7–21.

———, 1974c, *West African Food in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

———, 1981, « Les origines et l'islamisation de la ville de Tādmakka », dans *2000 ans d'histoire africaine : mélanges en hommage à R. Mauny*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 2 vol., I : 439–444.

———, 1983, « Sur le titre libyco-berbère des souverains des Mandingues : Mansa », dans *idem*, *Études maghrébines et soudanaises* II, Varsovie, Éditions scientifiques de Pologne : 32–41.

———, 1988, « Les sources ibāḍites de l'histoire médiévale de l'Afrique du Nord », *Africana Bulletin*, 35 : 31–42.

———, 1989, « Les noms propres berbères employés chez les Nafūsa médiévaux (VIIIe–XVIe siècle). Observations d'un arabisant (troisième partie) », *Folia Orientalia*, XXVI : 71–93.

———, 1990, « Les noms propres berbères employés chez les Nafūsa médiévaux (VIIIe–XVIe siècle). Observations d'un arabisant (quatrième partie) », *Folia Orientalia*, XXVII : 107–136.

Lewicki, Tadeusz, Tadeusz Kotula, 1986, « Un témoignage d'al-Bakrī et le problème de la *ratio privata* sévérienne en Tripolitaine », *Antiquités africaines*, 22 : 255–271.

Lipiński, Edward, 2001, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Leuven – Paris, Peeters [1ère éd., Leuven, Peeters, 1997].

———, 2014, *Semitic Linguistics in Historical Perspective*, Leuven – Paris, Peeters.

Loubignac, Victor, 1944, « Un saint berbère : Moulay Bou ʿAzza. Histoire et légende », *Hespéris*, XXXI : 15–34.

Luffin, Xavier, 2003, « L'évolution sémantique du terme *riṭāna* dans les parlers arabes soudano-tchadiens », *Annales Aequatoria*, 24 : 159–177.

Ly, Madina, 1981, « L'empire du Mali aux XVe et XVIe siècles » dans *2000 ans d'histoire africaine : mélanges en hommage à R. Mauny*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 2 vol., II : 594–612.

Mahfoudh, Fawzi, 2012, « Le Maghreb de la conquête au IIIe/IXe siècle », dans T. Bianquis, P. Guichard, M. Tillier (dir.), *Les débuts du monde musulman, VIIe–Xe siècle. De*

Muhammad aux dynasties autonomes, Paris, Presses universitaires de France : 161–169.

Mahnāwī (al-), Muḥammad, 1996, « al-Sūdān al-ġarbī min ḫilāl riḥlat Ibn Baṭṭūṭa », dans *Nadwat multaqayāt Ibn Baṭṭūṭa al-duwaliyya li-l-tawāṣul bayna al-ṯaqāfāt* (*Ṭanǧa, 27, 28, 29 uktūbar 1993*), Tanger, Ǧāmiʿat ʿAbd al-Malik al-Saʿdī : 217–232 [partie arabe].

Manzano, Francis, 2006, « Berbères, berbérité : noms, territoires, identités », dans F. Manzano (dir.), *Noms propres, dynamiques identitaires et sociolinguistiques*, dans *Cahiers de sociolinguistique*, 11 : 174–214.

Manzano Rodríguez, Miguel Á., 1992, *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.

Marçais, Georges, 1941, « La Berbérie au IXe siècle d'après El-Yaʿqoûbî », *Revue africaine*, LXXXV : 40–61.

Marcy, Georges, 1932, « Les phrases berbères des ‹ Documents inédits d'histoire almohade › », *Hespéris*, XIV : 61–77.

———, 1936, « Le Dieu des Abadhites et des Barġwāta », *Hespéris*, XXII : 33–56.

Marín, Manuela, 2005, « Los recetarios árabes clásicos: ¿documentos históricos? », dans M. Marín et C. de la Puente (éds.), *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 29–56.

———, 2010, « Words for Cooking: the Culinary Lexicon in Ibn Razīn's *Fuḍālat al-Khiwān* », dans J.P. Monferrer Sala et N. El Jallad (éds.), *The Arabic Language across the Ages*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag : 37–48.

Marín, Manuela, Maribel Fierro, 2004, *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, Algeciras, Fundación municipal de cultura ‹ José Luis Caro › – Ayuntamiento de Algeciras.

Masonen, Pekka, 2000, *The Negroland Revisited. Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Masqueray, Émile, 1876, « Voyage dans l'Aouras », *Bulletin de la société de géographie de Paris*, XII (6e série) : 449–472 + 1 carte.

———, 1886, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (*Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb*), Paris, Ernest Leroux.

Matveyev, Victor W., 1997, « États périphériques de l'Afrique du Nord du VIIIème au IXème siècle », dans W. Madelung, Y. Petrosyan, H. Waardenburg-Kilpatrick, A. Khalidov, E. Rezvan (éds.), *Proceedings of the 17th Congress of the UEAI*, St. Petersburg, Thesa : 125–133.

Mazzoli-Guintard, Christine, 2011, « Al-Idrīsī et al-Andalus : le sens des mots, de la philologie à l'histoire », dans *El mundo del geógrafo ceutí al Idrisi*, Ceuta, Instituto de estudios ceutíes : 133–159.

McDougall, James, 2010, « Histories of Heresy and Salvation: Arabs, Berbers, Community, and the State », dans K.E. Hoffman et S.G. Miller (éds.), *Berbers and Others. Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*, Bloomington, Indiana University Press : 15–37.

Meier, Fritz, 1983, « Almoraviden und Marabute », *Die Welt des Islams*, 21 : 80–163.

Meouak, Mohamed, 1989, « Les données onomastiques et toponymiques du *Ḏayl wa-l-takmila* d'Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī (7e/XIIIe siècle) : matériaux et étude », *Cahiers d'onomastique arabe*, 4 : 61–96.

———, 2001, « Peuplement, territoire et agriculture dans l'Algérie médiévale : l'exemple de la palmeraie de Tolga (Biskra) », *Orientalia Suecana*, L : 67–74.

———, 2004, « Langues, société et histoire d'Alger au XVIIIe siècle d'après les données de Venture de Paradis (1739–1799) », dans J. Dakhlia (dir.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, Maisonneuve-et-Larose : 303–329.

———, 2006a, « Langue arabe et langue berbère dans le Maghreb médiéval : notes de philologie et d'histoire », *Al-Andalus Magreb*, 13 : 329–335.

———, 2006b, « Fortifications, habitats et peuplement entre Bougie et la Qalʿa des Banū Ḥammād : les données du géographe al-Idrīsī (c. 493/1100-c. 560/1165) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nouvelle série, 36/I : 173–193 + 1 carte.

———, 2007, « *Bukm* et *ǧināwa*, peuples 'muets' de l'Afrique subsaharienne médiévale. Remarques linguistiques et historiques », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 60/III : 313–329.

———, 2008, « Langue et toponymie berbères dans les sources hagiographiques du Maghreb médiéval : l'exemple des *Daʿāmat al-yaqīn fī zaʿāmat al-muttaqīn* d'al-ʿAzafī (m. 633/1236) », *Rocznik Orientalistyczny*, LXI/1 : 56–72.

———, 2009a, « Le Hodna occidental entre régions méditerranéennes et plaines désertiques : organisation des terroirs, communautés rurales et productions agricoles au Moyen Âge », dans M. Ouerfelli et É. Voguet (dir.), *Le monde rural dans l'Occident musulman médiéval*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 126 : 117–139.

———, 2009b, « Ressources hydriques, agriculture et territoires dans la région de M'sila au Moyen Âge : l'apport des géographes et des historiens arabes », dans M. Hassen (éd.), *Eau et peuplement au Maghreb durant l'Antiquité et le Moyen Âge* (*IIIe Colloque International, Bibliothèque Nationale de Tunis, 15, 16, 17 novembre 2007*), Tunis, Université de Tunis – Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis : 83–114.

———, 2010a, « Esclaves et métaux précieux de l'Afrique subsaharienne vers le Maghreb au Moyen Âge à la lumière des sources arabes », dans A. Echevarría Arsuaga et C. de la Puente (éds.), *Minas y Esclavos en la Península Ibérica y el Magreb en la Edad Media*, dans *Espacio, Tiempo y Forma* – serie III, *Historia Medieval*, 23 : 113–134.

———, 2010b, « Le vocabulaire des grottes et des cavernes dans le Maghreb médiéval à la lumière des sources écrites », dans P. Cressier, I. Montilla, J.R. Sánchez, A. Vallejo (éds.), *Miscelánea de historia y cultura material de al-Andalus. Homenaje a Maryelle Bertrand*, dans *Cuadernos de Madīnat al-Zahrāʾ*, 7 : 327–341.

———, 2010c, « Géographie historique, peuplement et terroirs dans la région du Hodna occidental au Moyen Âge », *Acta Orientalia*, 71 : 47–81.

———, 2011a, « Retour sur la langue berbère au Moyen Âge à la lumière des géographes al-Bakrī et al-Idrīsī », *Études et documents berbères*, 29–30 : 275–309.

———, 2011b, « *Imraʾa sawdāʾ … wa-takallamat bi-kalām lā yufhamu*. En torno a una historia transmitida por Abū ʿUbayd al-Bakrī e Ibn ʿAbd Rabbihi », dans R.G. Khoury, J.P. Monferrer Sala, Mª J. Viguera Molins (éds.), *Legendaria Medievalia. En honor de Concepción Castillo Castillo*, Córdoba, Ediciones El Almendro : 143–157.

———, 2012, « Les élites savantes ibāḍites et la problématique linguistique au Maghreb médiéval : l'usage de la langue berbère », dans M. Meouak (éd.), *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval* (*Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XVII*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 87–137.

———, 2013, « Remarques sur la genèse du peuplement antique et médiéval du Maghreb : l'apport de la toponymie et de la philologie », *Rocznik Orientalistyczny*, LXVI/1 : 58–73.

Merolla, Daniela, 2006, *De l'art de la narration tamazight* (*berbère*). *200 ans d'études : état des lieux et perspectives*, Paris – Louvain, Éditions Peeters.

Mesnage, Joseph, 1915, *Le christianisme en Afrique. Déclin et extinction*, Alger, Adolphe Jourdan – Paris, Auguste Picard.

Messier, Ronald A., 2006, « The Transformation of Sijilmāsa », dans A.M. di Tolla (a cura di), *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, dans *Studi Maġrebini*, nuova serie, IV : 247–257.

Messier, Ronald A., Abdallah Fili, 2002, « La ville caravanière de Sijilmasa: du mythe historique à la réalité archéologique », dans *II Congreso internacional ‹ La ciudad en al-Andalus y el Magreb ›* (*Algeciras*), Granada, El legado andalusí : 501–510.

Meynier, Gilbert, 2010, *L'Algérie, cœur du Maghreb classique. De l'ouverture islamo-arabe au repli* (*698–1518*), Paris, Éditions La Découverte.

Mezzine, Larbi, 1987, *Le Tafilalt. Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.

———, 1996, « Relation d'un voyage de Taġāzā à Siǧilmāsa en 1096 H./1685 J.-C. », *Arabica*, XLIII/1 : 211–233.

Mezzine, Mohamed, Jacques/Jawhar Vignet-Zunz, 2014, « Retour sur les sociétés de montagne au Maghreb : *fuqahāʾ* et soufis du bilād Ghumāra (XIe–XVIIe siècles) à l'épreuve des réformes de la pratique religieuse », dans J.-P. van Staëvel (dir.), *Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'Islam*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135 : 77–98.

Miftāḥ, Muḥammad, 1992, « al-Siyāsa al-ḥayawaniyya: qiraʾa fī karāmāt Abī Yaʿzā », dans A. Sebti (coord.), *al-Tārīḫ wa-l-lisāniyyāt: al-naṣṣ wa-mustawayāt al-taʾwīl*, Rabat, Manšūrāt Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-l-Ribāṭ : 67–87 [partie arabe].

Mīlūd, Ḥakīm, 2005, « al-Karāma al-ṣūfiyya, muqārabat anṯrūbūlūǧiyya li-mudawwanat Ibn Maryam (*al-Bustān fī ḏikr al-awliyāʾ wa-l-ʿulamāʾ bi-Tilimsān*) », dans ʿA. al-

Ḥ. Būrāyū (éd.), *al-Qiṣaṣ wa-l-tārīḫ. Al-tamṯīl al-ramzī li-ḥiqab min al-tārīḫ al-iǧtimāʿī al-ǧazāʾirī*, Alger, Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques : 39–54 [partie arabe].

Miquel, André, 1988, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, vol. IV. *Les travaux et les jours*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

———, 2003, « Langues et langage : le cas de Muqaddasī », dans J. Lentin et A. Lonnet (éds.), *Mélanges David Cohen. Études sur le langage, les langues, les dialectes, les littératures, offertes par ses élèves, ses collègues, ses amis, présentés à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire*, Paris, Maisonneuve-et-Larose : 497–501.

Mitchell, Terence F., 2012, *Zuaran Berber* (*Libya*). *Grammar and Texts*, edited by H. Stroomer and S. Oomen, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

Modéran, Yves, 2003, *Les Maures et l'Afrique romaine* (*IVe-VIIe siècle*), Rome, École française de Rome.

Möhring, Hannes, 2004, « Al-Mahdī, al-Manṣūr and *faras al-nawba* », dans R. Arnzen et J. Thielmann (éds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday*, Leuven – Paris – Dudley (Mass.), Peeters : 603–617.

Mohssine, Mohammed, 1998, « Meknès aux origines : l'apport des études d'archives et de la prospection archéologique », dans P. Cressier et M. García-Arenal (éds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez – Consejo superior de investigaciones científicas : 335–352.

Monteil, Vincent-Mansour, 1988, « Les Berbères aux Canaries ? », *Études et documents berbères*, 4 : 61–76.

Moraes Farias, Paulo F. de, 1990, « The Oldest Extant Writing of West Africa: Medieval Epigraphs from Ǝssuk, Saney, and Egef-n-Tawaqqast (Mali) », *Journal des africanistes*, 60/2 : 65–113.

———, 1993, « Text as Landscape: Reappropriations of Medieval Inscriptions in the 17th and late 20th Centuries (Ǝssuk, Mali) », dans O. Hulec et M. Mendel (éds.), *Threefold Wisdom: Islam, the Arab World and Africa – Papers in Honour of Ivan Hrbek*, Prague, Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute : 53–71.

———, 2003, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuāreg History*, Oxford, The British Academy – Oxford University Press.

———, 2006, « Touareg et Songhay. Histoires croisées, historiographies scindées », dans H. Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Éditions Non Lieu – Aix-en-Provence, IREMAM : 225–262.

Morizot, Pierre (avec la collaboration de Marc Côte), 1997, *Archéologie aérienne de l'Aurès*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques.

Moussaoui, Abderrahmane, 2002, *Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud-ouest algérien*, Paris, CNRS Éditions.

Mouton, Jean-Michel, 2012, « Données nouvelles sur l'histoire de la cité médiévale de Surt en Libye », dans J.-M. Mouton et M. Zink (éds.), *Actes de la 1re Journée d'études sur la Libye antique et médiévale* (*30 janvier 2010, Sorbonne, Paris*), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : 101–118.

Múrcia, Carles, 2011, « Que sait-on de la langue des Maures ? Distribution géographique et situation sociolinguistique des langues en Afrique proconsulaire », dans C. Ruiz-Darasse et E.R. Luján Martínez (éds.), *Contacts linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique*, Madrid, Casa de Velázquez : 103–126.

Naïmi, Mustapha, 1992, « Le pays Takna, commerce et ethnicité avant la constitution confédérale », dans A. Kaddouri (coord.), *Le Maroc et l'Atlantique*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines : 121–146.

———, 2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes. De l'espace géographique à l'espace social*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Naït-Zerrad, Kamel, 1998, *Dictionnaire des racines berbères* (*formes attestées*), *I. A-BεẒL*, Paris – Louvain, Éditions Peeters.

———, 1999, *Dictionnaire des racines berbères* (*formes attestées*), *II. C-DεN*, Paris – Louvain, Éditions Peeters.

———, 2002, *Dictionnaire des racines berbères* (*formes attestées*), *III. Ḍ-GεY*, Paris – Louvain, Éditions Peeters.

———, 2008, « Notes sur des termes berbères dans *Nuzhat al-muštāq* d'El-Idrisi », dans M. Lafkioui et V. Brugnatelli (éds.), *Berber in Contact. Linguistic and Sociolinguistic Perspectives*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 11–18.

Nāṣir, Muḥammad, 1989, *Ḥalqat al-ʿazzāba wa-dawruhā fī binā' al-muǧtamaʿ al-masǧīdī*, al-Qarāra, Ǧamʿiyyat al-turāṯ.

Nazmi, Ahmad, 1998, *Commercial Relations between Arabs and Slavs* (*9th-11th*) *Centuries*, Varsovie, Wydawnictwo Akademickie Dialog.

———, 2004, « The Nile River in Muslim Geographical Sources », *Studia Arabistyczne i Islamistyczne*, 12 : 28–54.

Nef, Annliese, 2010, « Al-Idrīsī : un complément d'enquête biographique », dans H. Bresc et É. Tixier du Mesnil (dir.), *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest : 53–66.

Nicolaï, Robert, 1980, « Notes sur les lexiques songhay du 19e siècle et sur les attestations des *tarikh* », *Afrika und Übersee*, LXIII : 235–256.

———, 2001, « Temporalité des langues et historicité des descriptions (réflexion sur les questions d'échelles) », dans R. Nicolaï (éd.), *Leçons d'Afrique. Filiations, ruptures et reconstitution de langues. Un hommage à Gabriel Manessy*, Louvain – Paris, Peeters : 569–581.

———, 2007, « Language Contact, Areality, and History. The Songhay Question Revisited », *Sprache und Geschichte in Afrika*, 20 : 187–207.

Nissabouri, Abdelfattah, 2006, « Toponymes maghrébins. De l'enracinement à l'internationalisation », dans F. Manzano (dir.), *Noms propres, dynamiques identitaires et sociolinguistiques*, dans *Cahiers de sociolinguistique*, 11 : 117–143.

Norris, Harry T., 1972, *Saharan Myth and Saga*, Oxford, Clarendon Press – Oxford University Press.

———, 1986, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Burnt Hill/Harlow, Longman – Beirut, Librairie du Liban.

Odorico, Paolo, 2009–2010, « L'image des Berbères chez les Byzantins. Le témoignage de Corippe », *Awal. Cahiers d'études berbères*, 40–41 : 161–169.

Otthoffer-Latiri, Lamia, 2005, « Les représentations paysagères dans la géographie arabe classique des VIIIe–XIe siècles. Méthodes et modèles paysagers », *L'Espace géographique*, 34/II : 176–191.

Ould-Braham, Ouahmi, 1987, « Lecture de 24 textes berbères médiévaux extraits d'une chronique ibāḍite par T. Lewicki », *Littérature orale arabo-berbère*, 18 : 87–125.

———, 1988, « Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux », *Études et documents berbères*, 4 : 5–28.

———, 2008, « Sur un nouveau manuscrit ibâḍite-berbère. La *Mudawwana* d'Abû Ġânim al-Ḫurâsânî traduite en berbère au Moyen Âge », *Études et documents berbères*, 27 : 47–71.

———, 2009, « Lemmes en berbère ancien provenant d'un glossaire berbéro-arabe et d'une œuvre ibâḍite-berbère médiévale », *Études et documents berbères*, 28 : 7–22.

———, 2011, « Une chronique ibâḍite à textes berbères. Le complexe *Kitâb al-Siyar* de Wisyânî (VIe H./XIIe siècle) », *Études et documents berbères*, 29–30 : 311–344.

Ould Mohamed-Baba, Ahmed-Salem, 2005, « Algunas observaciones sobre el léxico del refranero andalusí de Abū Yaḥyā Azzaǧǧālī Alqurṭubī (s. XIII) », dans J. Aguadé, Á. Vicente, L. Abu-Shams (éds.), *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario*, Zaragoza, Instituto de estudios islámicos y del Oriente Próximo : 349–365.

Ould Mohamed-Baba, Élémine, 2002, « La discrimination Arabes/Berbères aurait-elle partiellement inspiré la politique coloniale en Mauritanie ? », *MASADIR. Cahiers des sources de l'histoire de la Mauritanie*, 3 : 101–107.

———, 2012, « Le statut du personnage de Ǧawhar à travers les principales versions de la genèse du mouvement almoravide », dans M. Meouak (éd.), *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval* (*Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XVII*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 187–214.

Oumlil, Ali, 1979, « Ibn Khaldûn : sens d'une autobiographie », *Studia Islamica*, XLIX : 123–134.

Paradisi, Umberto, 1960, « Il berbero di Augila. Materiale lessicale », *Rivista degli Studi Orientali*, XXXV : 157–177.

———, 1961, « El Fógăha, oasi berberofona del Fezzân », *Rivista degli Studi Orientali*, XXXVI : 293–302.

Pennacchietti, Fabrizio A., 1978, « Considerazioni sulla preposizione berbera *n* », dans P. Fronzaroli (raccolti da), *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Linguistica Camito-Semitica, Firenze, 16–19 aprile 1974*, Firenze, Istituto de Linguistica e di Lingue Orientali – Università di Firenze : 307–314.

Pentz, Peter, 2002, *From Roman Proconsularis to Islamic Ifrīqiyah*, Göteborg, Institutionen för Arkeologi, Göteborgs Universitet – København, Nationalmuseet.

Perinbam, Barbara M., 1989, « Soninke-Ibāḍiyya Interactions in the Western Sudan *C.* Ninth to *C.* Eleventh Century », *The Maghreb Review*, 14/1–2 : 70–90.

Peyras, Jean, 1995, « Les Libyens et les autres : réflexions sur la notion d'‹ influence › », dans R. Chenorkian (dir.), *L'homme méditerranéen. Mélanges offerts à Gabriel Camps, Professeur émérite de l'Université de Provence*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence : 215–230.

Peyron, Michael, 2005, « Barghawata et résistance », dans M. Hammam et A. Salih (co-ords.), *Actes du colloque international : La résistance marocaine à travers l'histoire, ou le Maroc des résistances*, Rabat, Institut royal de la culture amazighe, vol. II : 165–181.

Picard, Christophe, 2011, « Berbères du Maghreb al-Aqṣā et mise en valeur économique d'après les géographes arabes », dans A. Nef et É. Voguet (éds.), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Madrid, Casa de Velázquez : 11–34.

Picard, Christophe, Antoine Borrut, 2003, « Râbata, Ribât, Râbita : une institution à reconsidérer », dans N. Prouteau et P. Sénac (éds.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale* (*VIII*e*–XIII*e *siècle*)*. Échanges et contacts*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale : 33–65.

Pichler, Werner, 2007, *Origin and Development of the Libyco-Berber Script*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

Pinto, Karen C., 2004, « Capturing Imagination: the Buja and Medieval Islamic Mappa Mundi », dans N. Yavari, L.G. Potter, J.-M. Ran Hoppenheim (éds.), *Views from the Edge. Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, New York, Columbia University Press : 154–183.

Platiel, Suzy, 1998, « Comparatisme historique et classifications », *Faits de langues*, 11–12 : 47–74.

Pouessel, Stéphanie, 2008, « Écrire la langue berbère au royaume de Mohamed VI. Les enjeux politiques et identitaires du tifinagh au Maroc », dans C. Miller et N. Haeri (dir.), *Langues, religion et modernité dans l'espace musulman*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 124 : 219–239.

Prasse, Karl-G., 2003, « Renseignements sur le touareg de Djanet (Algérie) », dans J. Lentin et A. Lonnet (éds.), *Mélanges David Cohen. Études sur le langage, les langues, les dialectes, les littératures, offertes par ses élèves, ses collègues, ses amis, présentés à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire*, Paris, Maisonneuve & Larose : 527–536.

———, 2011, « Bilan sur les laryngales du protoberbère », dans A. Mettouchi (éd.), *« Parcours berbères ». Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90ᵉ anniversaire*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 85–96.

Prasse, Karl-G., Ghoubeïd Alojaly, Ghabdouane Mohamed, 1998, *Asăggălalaf Tămažəq-Tăfrănsist / Lexique Touareg-Français*, Copenhagen, The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies – Museum Tusculanum Press – University of Copenhagen.

Prevost, Virginie, 2006, « Genèse et développement de la *ḥalqa* chez les Ibāḍites maghrébins », *Acta Orientalia Belgica*, XIX : 109–124.

———, 2006–2007, « La Qasṭiliya médiévale et la toponymie du Djérid tunisien », *Folia Orientalia*, XLII-XLIII : 41–56.

———, 2007, « Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord », *Revue de l'histoire des religions*, 224/IV : 461–483.

———, 2008a, « Une tentative d'histoire de la ville ibadite de Sadrata », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nouvelle série, 38/II : 129–147.

———, 2008b, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIIIᵉ–XIIIᵉ siècle). Effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

———, 2010, « La formation des réseaux ibadites nord-africains (VIIIᵉ–XIIᵉ siècle) », dans D. Coulon, C. Picard, D. Valérian (dir.), *Espaces et réseaux en Méditerranée, VIᵉ–XVIᵉ siècle, II. La formation des réseaux*, Paris, Éditions Bouchène : 167–186.

———, 2011, « L'ibadisme berbère. La légitimation d'une doctrine venue d'Orient », dans A. Nef et É. Voguet (éds.), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Madrid, Casa de Velázquez : 55–71.

———, 2012a, « Quelques mosquées anciennes du djebel Nafūsa et leur évocation dans les sources ibadites », dans J.-M. Mouton et M. Zink (éds.), *Actes de la 1ʳᵉ Journée d'études sur la Libye antique et médiévale (30 janvier 2010, Sorbonne, Paris)*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : 65–85.

———, 2012b, « Des églises byzantines converties à l'islam ? Quelques mosquées ibadites du djebel Nafûsa (Libye) », *Revue de l'histoire des religions*, 229/III : 325–347.

———, 2012c, « Mağmāğ et les sept savants : la création du *Dīwān al-ʿazzāba* », *Acta Orientalia*, 73 : 35–58.

———, 2013a, « Les innovations de Naffāṯ b. Naṣr ou le troisième schisme chez les Ibadites », *Al-Qanṭara*, XXXIV/1 : 123–151.

———, 2013b, « Nourritures médiévales : l'alimentation au Maghreb d'après les sources ibadites (XIᵉ–XIIIᵉ siècle) », dans S. Akar, J. Hämeen-Anttila, I. Nokso-Koivisto (éds.),

Travelling Through Time. Essays in Honour of Kaj Öhrnberg, Helsinki, Finish Oriental Society : 401–417.

Provotelle, Paul, 1911, *Étude sur la tamazir't ou zénatia de qalaât es-Sened* (*Tunisie*), Paris, Ernest Leroux.

Qarba, Ṣālaḥ b., 1991, *ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī. Muʾassas dawlat al-muwaḥḥidīn*, Alger, al-Muʾassasa al-waṭaniyya li-l-kitāb.

Qasṭānī, b. Muḥammad, 2005, « al-Tanẓīm al-ʿurfī li-l-ʿalāqāt al-iǧtimāʿiyya *tīʿqqīdīn* (wāḥat Ġrīs namūḏaǧ[an]) », dans El H. Ouaazzi et L. Aît Bahcine (coord.), *al-Qānūn wa-l-muǧtamaʿ bi-l-Maġrib*, Rabat, al-Maʿhad al-malakī li-l-ṯaqāfa al-amāzīġiyya : 167–173 [partie arabe].

Quellec, Jean-Loïc le, 2011, « Mesāk : notes de toponymie », *Cahiers de l'AARS*, 15 : 179–198.

Rebstock, Ulrich, 1983, *Die Ibāḍiten im Maġrib* (*2./8.-4./10. J.h.*). *Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

Redjala, Mbarek, 1978, « Les Igawawən dans l'‹ Histoire › d'Ibn Ḫaldūn », *Littérature orale arabo-berbère*, 9 : 163–172.

———, 1983, « Les Barghwata (origine de leur nom) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35 : 115–125.

Reinaud, Joseph T., 1857, *Rapport sur un essai de grammaire de la langue des Kabyles et sur un mémoire relatif à quelques inscriptions en caractères touarigs par M. le capitaine du génie Hanoteau*, Versailles, Imprimerie Beau jeune.

Ricard, Prosper, 1925, « Nattes berbères de l'Afrique du Nord », *Hespéris*, V : 105–123.

Rodríguez Mediano, Fernando, 1995, *Familias de Fez* (*ss. XV-XVII*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.

———, 1999, « Religiosidad en al-Andalus: el hombre santo en el Islam occidental », *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LIV/1 : 145–168.

———, 2000, « Biografías almohades en *al-Tašawwuf* de al-Tādilī », dans Mª L. Ávila et M. Fierro (éds.), *Biografías almohades II* (*Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, X*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 167–193.

Rosa, Cristina la, 2012, « La langue du *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq* », *QuSem*, 28 : 189–208.

———, 2014, « La terminologia botanica sicula e andalusa nel *Kitāb al-ǧāmiʿ li-ṣifāt aštāt al-nabāt wa-ḍurūb anwāʿ al-mufradāt* di Idrīsī », *Annali di Ca' Foscari*, 50 : 97–121.

Rosenberger, Bernard, 1989, « Les pâtes dans le monde musulman », *Médiévales*, 16–17 : 77–98.

———, 1994, « Diversité des manières de consommer les céréales dans le Maghreb précolonial », dans M. Marín et D. Waines (éds.), *La alimentación en las culturas islámicas*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional : 309–354.

———, 1998, « Les premières villes islamiques du Maroc : géographie et fonctions », dans P. Cressier et M. García-Arenal (éds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez – Consejo superior de investigaciones científicas : 229–255.

Rouighi, Ramzi, 2011a, « The Berbers of the Arabs », *Studia Islamica*, nouvelle série, 1 : 67–101.

———, 2011b, *The Making of a Mediterranean Emirate. Ifrīqiyā and its Andalusis, 1200–1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Rushworth, Alan, 2004, « From Arzuges to Rustamids: State Formation and Regional Identity in the Pre-Saharan Zone », dans A.H. Merrills (éd.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, Ashgate Publishing : 77–98.

Sabra, Adam, 2011, « Charity and Hagiography: the *Akhbār Abī l-ʿAbbās al-Sabtī* of Ibn al-Zayyāt al-Tādilī », dans A. Mª Carballeira Debasa (éd.), *Compasión y caridad en biografías islámicas* (*Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XVI*), Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas : 207–229.

Sadki, Ali, 1987, « L'interprétation généalogique de l'histoire nord-africaine pourrait-elle être dépassée ? », *Hespéris-Tamuda*, XXV : 127–146.

Ṣadqī Azāykū, ʿAlī, 2004, *Namāḏiǧ min asmāʾ al-aʿlām al-ǧuġrāfiyya wa-l-bašariyya al-maġribiyya*, Rabat, al-Maʿhad al-malakī li-l-ṯaqāfa al-amāzīġiyya.

Salmon, Georges, 1906, « Sur quelques noms de plantes en arabe et en berbère », *Archives marocaines*, VIII : 1–98.

Sánchez, Pablo, 2012, « L'arabe moyen à travers des textes du Tafilalt (XVIIᵉ–XIXᵉ siècle) », dans M. Meouak, P. Sánchez, Á. Vicente (éds.), *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, Zaragoza, Universdad de Zaragoza : 177–192.

Sánchez Medina, Esther, 2013, « La población bereber de la Tripolitana durante la Antigüedad tardía », dans L.A. García Moreno et E. Sánchez Medina (éds.), *Del Nilo al Guadalquivir. II Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica. Homenaje al profesor Yves Modéran*, Madrid, Real Academia de la Historia : 267–295.

Sánchez Sandoval, Juan J., 1999, « Abū Yaʿzà, un santo magrebí del siglo XII a la luz de *al-Tašawwuf ilà riŷāl al-taṣawwuf* », *Al-Andalus Magreb*, VII : 271–293.

———, 2004, *Sufismo y poder en Marruecos. Milagros de Abū Yaʿzzà*, Cádiz, Quorum Editores.

Saporta, Isabelle de, 1970–1971, « Une enquête linguistique au XVIIIᵉ siècle : le vocabulaire arabe et berbère recueilli par L. de Chenier, consul de France au Maroc », *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'études chamito-sémitiques*, XV : 1–16.

Šarīfa, Muḥammad b., 1992, *Ibn ʿAbd Rabbihi, fuṣūl min sīra mansiyya*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

———, 1994, « al-ʿĀmmiyya al-andalusiyya wa-l-maġribiyya bayna amṯāl al-Zaǧǧālī wa-Malʿabat al-kafīf al-Zarhūnī », dans J. Aguadé, F. Corriente, M. Marugán (éds.), *Actas del congreso internacional sobre interferencias lingüísticas arabo-romances y paralelos extra-iberos*, Zaragoza, Navarro & Navarro : 1–19 [partie arabe].

Savage, Elizabeth, 1992, « Berbers and Blacks: Ibāḍī Slave Traffic in Eighth-Century North Africa », *Journal of African History*, XXXIII/3 : 351–368.

———, 1997, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise. The North African Response to the Arab Conquest*, Princeton, The Darwin Press.

Schippers, Arie, 2008, « The Role of Heroes in Medieval Historical Narrative, New Light on the Battle of al-Zallāqah », dans K. d'Hulster et J. van Steenbergen (éds.), *Continuity and Change in the Realms of Islam. Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen*, Leuven – Paris – Dudley (MA), Peeters : 567–582.

Schwartz, Werner, 1983, *Die Anfänge der Ibaḍiten in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Sebti, Abdelahad, 2007, « Voyage et sainteté : formes et fonctions du prodige », dans N. Amri et D. Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve & Larose : 283–295.

Sedra, Moulay Driss, 2007, « La fondation du *ribāṭ* de Taza », *Al-Andalus Magreb*, 14 : 203–223.

Serhoual, Mohammed, 2011, « Tanger : un toponyme amazigh », dans L. Serra, A.M. di Tolla, M. Ghaki, A. Habouss (a cura di), *Pluralità e dinamismo culturale nella società berbere attuali*, dans *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi* 1, Napoli, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale' : 173–187.

Serra, Luigi, 1979, « I dialetti berberi orientali: rassegna degli studi i prospettiva di ricerca », *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, XXI : 23–34.

Shatzmiller, Maya, 1981, « Le mythe d'origine berbère : aspects historiographiques et sociaux », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35 : 145–156.

———, 1982, *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, E.J. Brill.

———, 2008, « Ibn Khaldūn et la question berbère : quelques réflections (*sic*) sur la clé du 'Kitāb al-ʿibar' », dans J. Páez et M.J. Viguera Molins (éds.), *Ibn Jaldún. Auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual. Actas del Congreso Internacional, Granada 2006*, Granada, El Legado andalusí : 49–58.

Simoons, Frederick J., 1981, « Dogs as Human Food in Northwest Africa », *Appetite: Journal for Intake Research*, 2 : 253–266.

Siraj, Ahmed, 1992, « Les villes antiques de l'Afrique du Nord à partir de la *Description* de Jean Léon l'Africain », dans A. Mastino (a cura di) *L'Africana romana. Atti dell IX convegno di studio, Nuoro, 13–15 dicembre 1991*, Sassari, Edizioni Gallizzi : 903–938.

———, 1999, « Berbères et livres. Réflexions sur le métier intellectuel des Berbères (Antiquité et Moyen Âge) », dans S. Lancel (éd.), *Numismatique, langues, écritures et*

arts du livre, spécificités des arts figurés (*Actes du VIIe colloque international réunis dans le cadre du 121e congrès des Sociétés historiques et scientifiques, Nice, 21 au 31 octobre 1996*), Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques : 223–230.

———, 2002, « Permanence des traditions antiques dans le Maghreb médiéval », dans Cl. Briand-Ponsart et S. Crogier (éds.), *L'Afrique du Nord antique et médiévale. Mémoire, identité et imaginaire*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen : 135–142.

Skounti, Ahmed, 2005, « La *tayssa* de Tazouka. Contribution à l'histoire du sud-est marocain au XVIIe siècle », *Hespéris-Tamuda*, XL : 93–107.

Skounti, Ahmed, Abdelkhalek Lemjidi, El Mustapha Nami, 2003, *Tirra. Aux origines de l'écriture au Maroc*, Rabat, Institut royal de la culture amazighe.

Souag, Lameen, 2009, « Siwa and its Significance for Arabic Dialectology », *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 51 : 51–75.

———, 2010, « The Western Berber Stratum in Kwarandzyey (Tabelbala, Algeria) », dans H. Stroomer, M. Kossmann, D. Ibriszimow, R. Vossen (éds.), *Études berbères V. Essais sur des variations dialectales et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 177–189.

———, 2012, « The Subclassification of Songhay and its Historical Implications », *Journal of African Language and Linguistics*, 33/2 : 181–213.

———, 2013a, « Subsaharan Lexical Influence in North African Arabic and Berber », dans M. Lafkioui (éd.), *African Arabic: Approaches to Dialectology*, Berlin – Boston, De Gruyter Mouton : 211–236.

———, 2013b, *Berber and Arabic in Siwa* (*Egypt*). *A Study in Linguistic Contact*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

———, 2015, « Archaic and Innovative Islamic Prayer Names Around the Sahara », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78 : 1–18 [version *online*].

Souidi, Djamel, 1994, « Les Berbères Kutāma dans la stratégie du pouvoir », dans O. Redon et B. Rosenberger (éds.), *Pour Jean Devisse. Les assises du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes : 175–184.

———, 1996, *Généalogie et pouvoir au Maghreb du IIe au VIIe / VIIIe au XIIIe siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

Staëvel, Jean-Pierre van, 2010, « La caverne, refuge de ‹ l'ami de Dieu › : une forme particulière de l'érémitisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XIe–XIIIe siècles) », dans P. Cressier, I. Montilla, J.R. Sánchez, A. Vallejo (éds.), *Miscelánea de historia y cultura material de al-Andalus. Homenaje a Maryelle Bertrand*, dans *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7 : 311–325.

———, 2014, « La foi peut-elle soulever les montagnes ? Révolution almohade, morphologie sociale et formes de domination dans l'Anti-Atlas et le Haut-Atlas (début XIIe s.) », dans J.-P. van Staëvel (dir.), *Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'Islam*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135 : 49–76.

Staëvel, Jean-Pierre van, Abdallah Fili, 2006, « *Wa-waṣalnā ʿalā barakat Allāh ilā Īgīlīz* : à propos de la localisation d'Īgīlīz-des-Harġa, le *ḥiṣn* du Mahdī Ibn Tūmart », *Al-Qanṭara*, XVII/1 : 153–194.

———, 2014, « Centres de pouvoir dans le Sous (Maroc) entre le IXe et le XIIIe siècle : un premier inventaire d'après les textes et l'archéologie », dans *Centres de pouvoirs et organisation de l'espace – Actes du Xe colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord préhistorique, antique et médiévale* (*Caen, 23–28 mai 2009*), Caen, Presses universitaires de Caen : 117–140.

Stolbova, Olga, 2008, « Words for 'Child', 'Children', 'Son', 'Boy', 'Girl' in Hamito-Semitic Languages », dans S. Baldi (éd.), *VIII Afro-Asiatic Congress*, dans *Studi Maġrebini*, nuova serie, VI : 29–40.

Stroomer, Harry, 2001, *Textes berbères des Guedmioua et Goundafa* (*Haut-Atlas, Maroc*), Aix-en-Provence, Édisud/« Bilingues ».

———, 2002, *Tashelhiyt Berber Folktales from Tazerwalt* (*South Morocco*). *A Linguistic Reanalysis of Hans Stumme's Tazerwalt Texts with an English Translation*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

———, 2003, *Tashelhiyt Berber Texts from the Ayt Brayyim, Lakhsas and Guedmioua Region* (*South Morocco*). *A Linguistic Reanalysis of* Récits, contes et légendes berbères en Tachelhiyt *by Arsène Roux with an English Translation*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

———, 2007, « Les manuscrits berbères en *tachelhit* », dans *Les manuscrits berbères au Maghreb et dans les collections européennes. Localisation, identification, conservation et diffusion*, Méolans-Revel, Ateliers Perrousseaux : 49–56.

———, 2008, « The Argan Tree and its Tashelhiyt Berber Lexicon », *Études et documents berbères*, 27 : 107–121.

Ṭāhirī (al-), Aḥmad, 1998, *Imārat banī Ṣāliḥ fī bilād Nakūr*, Casablanca, Maṭbaʿat al-naǧāḥ al-ǧadīda.

Taine-Cheikh, Catherine, 1999, « Le zénaga de Mauritanie à la lumière du berbère commun », dans M. Lamberti et L. Tonelli (éds.), *Afroasiatica Tergestina. Papers from the 9th Italian Meeting of Afro-Asiatic* (*Hamito-Semitic*) *Linguistics, Trieste, April 23–24, 1998*, Padova, Unipress : 299–324.

———, 2002, « Morphologie et morphogenèse des diminutifs en zénaga (berbère de Mauritanie) », dans K. Naït-Zerrad (éd.), *Articles de linguistique berbère. Mémorial Werner Vycichl*, Paris, L'Harmattan : 427–454.

———, 2006–2007, « Périphérie géographique et perméabilité aux contacts. Le cas du Maghreb », *Romano-Arabica*, VI-VII : 159–178.

———, 2008, « Arabe(s) et berbère en contact : le cas mauritanien », dans M. Lafkioui et V. Brugnatelli (éds.), *Berber in Contact. Linguistic and Sociolinguistic Perspectives*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 113–138.

———, 2010, « Aux origines de la culture matérielle des nomades de Mauritanie. Réflexions à partir des lexiques arabes et berbères », *The Maghreb Review*, 35/1–2 : 64–87.

———, 2011, « L'énoncé négatif en berbère zenaga », dans A. Mettouchi (éd.), *« Parcours berbères ». Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90e anniversaire*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 533–551.

Takács, Gabor, 2000, « The Origin of Ahaggar *h* in an Afro-Asiatic Perspective », dans S. Chaker et A. Zaborski (dir.), *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Paris – Louvain, Éditions Peeters : 333–356.

———, 2004a, « Some Berber Etymologies III », dans K. Naït-Zerrad, R. Vossen, D. Ibriszimow (éds.), *Nouvelles études berbères. Le verbe et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 191–204.

———, 2004b, « Ahaggar *h* and Ghadamès *ḇ* in an Afro-Asiatic Perspective », dans B. Isaksson et M. Laanatza (éds.), *About the Berbers – History, Language, Culture and Socio-Economic Conditions*, Uppsala, Uppsala Universitet : 31–65.

———, 2006a, « Some Berber Etymologies V », dans D. Ibriszimow, R. Vossen, H. Stroomer (éds.), *Études berbères III. Le nom, le pronom et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 269–286.

———, 2006b, « Aaron Ember and the Establishment of Egypto-Semitic Phonological and Lexical Comparison (Part II) », *Acta Orientalia Vilnensia*, 7/1–2 : 145–187.

———, 2009, « Some Berber Etymologies VI », *Journal of Language Relationship*, 2 : 91–113.

———, 2011, « Some Berber Etymologies VII », dans A. Mettouchi (éd.), *« Parcours berbères ». Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand pour leur 90e anniversaire*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 97–115.

Talbi, Mohamed, 1968, *L'émirat aghlabide, 184–296/800–909. Histoire politique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient – Adrien-Maisonneuve.

———, 1973, « Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Barġawāṭa », dans M. Galley et D.R. Marshall (éds.), *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère* (*Malte, 3–6 avril 1972*), Alger, Société nationale d'édition et de diffusion : 217–233.

———, 1978, « Ibn Tumart ou le parti avant la dynastie almohade », dans Ch.-A. Julien et *alii* (éds.), *Les Africains*, Paris, Jeune Afrique, vol. 11 : 135–166.

———, 1982, « La conversion des Berbères au ḫāriǧisme ibāḍito-ṣufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au IIe/VIIIe siècle », dans *idem*, *Études d'Histoire Ifriqiyenne et de Civilisation Musulmane Médiévale*, Tunis, Université de Tunis : 13–80.

Ṭaqqūš, Muḥammad S., 2007, *Tārīḫ al-fāṭimiyyīn fī šamālī Ifrīqiya wa-Miṣr wa-bilād al-Šām*, Beyrouth, Dār al-nafā'is.

Terés, Elías, 1986, *Materiales para el estudio de le toponimia hispanoárabe: nómina fluvial*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, tome I.

———, 1990, « Antroponimia hispanoárabe (reflejeda por las fuentes latino-romances) », *Anaquel de estudios árabes*, 1 : 129–186.

———, 1992, « Antroponimia hispanoárabe (reflejeda por las fuentes latino-romances) (Parte final) », *Anaquel de estudios árabes*, 3 : 11–35.

Thiry, Jacques, 1995, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiéval*, Louvain, Peeters.

Tidjet, Mustapha, 2011, « Affixes des noms propres kabyles », dans L. Serra, A.M. di Tolla, M. Ghaki, A. Habouss (a cura di), *Pluralità e dinamismo culturale nella società berbere attuali*, dans *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi* 1, Napoli, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale' : 415–435.

Tilmatine, Mohand, 1996, « Un parler berbéro-songhay du sud-ouest algérien (Tabelbala) : éléments d'histoire et de linguistique », *Études et documents berbères*, 14 : 163–197.

———, 2002, « Le lexique berbère dans un traité de botanique sévillan du XIe siècle : la *'Umdat aṭ-ṭabīb* », dans K. Naït-Zerrad (éd.), *Articles de linguistique berbère. Mémorial Werner Vycichl*, Paris, L'Harmattan : 461–490.

———, 2009–2010, « L'image des Berbères chez les auteurs arabes de l'époque médiévale », *Awal. Cahiers d'études berbères*, 40–41 : 171–183.

———, 2011, « Berber and Arabic Language Contact », dans S. Weninger et *alii* (éds.), *The Semitic Languages. An International Handbook*, Berlin – Boston, De Gruyter Mouton : 1001–1014.

Tixier, Émmanuelle, 2011, « Bakrī et le Maghreb », dans D. Valérian (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval* (*VIIe–XIIe siècle*), Paris, Publications de la Sorbonne : 369–384.

Tixier du Mesnil, Émmanuelle, 2014, *Géographes d'al-Andalus. De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Tolla, Anna Maria di, 2009, « Représentations et métaphores dans le lexique berbère du corps », dans R. Vossen, D. Ibriszimow, H. Stroomer (éds.), *Études berbères IV. Essais lexicologiques et lexicographiques et autres articles*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag : 65–78.

Touati, Houari, 1992, « Les modèles d'écriture des *manâqib* maghrébines », dans A. Sebti (coord.), *Histoire et linguistique. Texte et niveaux d'interprétation*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines : 57–65.

Tritar, Jalila, 2009, « Ibn Ḫaldūn dans le *Taʿrīf* et le *voyage en Occident et en Orient*. Un nom propre ou un nom d'auteur ? », *Arabica*, LVI/1 : 95–106.

Trousset, Pol, 1986, « Les oasis présahariennes dans l'Antiquité : partage de l'eau et division du temps », *Antiquités africaines*, 22 : 163–193.

Urvoy, Dominique, 2005, « Les professions de foi d'Ibn Tūmart. Problèmes textuels et doctrinaux », dans P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (éds.), *Los Almohades: problemas*

y perspectivas, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2 vol., II : 739–752.

Valérian, Dominique, 2006, *Bougie, port maghrébin, 1067–1510*, Rome, École française de Rome.

Vehkavaara, Mikko, 1997, « Entering the Exiting: the Distinctive Features of al-Ibāḍīya », *Studia Orientalia*, 82 : 129–144.

Venture de Paradis, Jean-Michel, 1983, *Tunis et Alger au XVIII*^e^ *siècle*, mémoires et observations rassemblées et présentées par J. Cuoq, Paris, Sindbad.

Venzlaff, Helga, 1977, *Der marokkanische Drogenhändler und seine Ware*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Véronne, Chantal de la, 1982, « Quelques réflexions sur l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun », dans *Actes du Colloque International sur Ibn Khaldoun, Alger 21–26 juin 1978*, Alger, Centre national d'études historiques : 233–240.

Versteegh, Kees, 2001, « Linguistic Contacts Between Arabic and Other Languages », *Arabica*, XLVIII/4 : 470–508.

Vicente, Ángeles, 2012, « Sur la piste de l'arabe marocain dans quelques sources écrites anciennes (du XIIe au XVIe siècle) », dans M. Meouak, P. Sánchez, Á. Vicente (éds.), *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza : 103–120.

Vignet-Zunz, Jacques/Jawhar, 2001, « Quelques questions relatives à la société des Jbala : savoir lettré et savoirs paysans, segmentarité et sédentarité, comparaisons andalouses », dans A. Zouggari, J. Vignet-Zunz, L. Messaoudi (coord.), *Les Jbala. Espace et pratiques*, Kénitra, Université Ibn Tofaïl : 207–245.

Viguera, María Jesús, 1995, « Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta », dans *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, Universidad de Granada, 2 vol., I : 645–659.

Vikør, Knut S., 1999, *The Oasis of Salt. The History of Kawar, a Saharan Centre of Salt Production*, Bergen, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies.

Vimercati Sanseverino, Ruggero, 2014, « La naissance de l'hagiographie marocaine : le milieu soufi de Fès et le *Mustafād* d'al-Tamīmī (m. 603/1206) », *Arabica*, LXI/3–4 : 287–308.

Voguet, Élise, 2014, *Le monde rural du Maghreb central* (*XIV*^e^*–XV*^e^ *siècles*). *Réalités sociales et constructions juridiques d'après les* Nawāzil Māzūna, Paris, Publications de la Sorbonne.

Vycichl, Werner, 1939, « Iusch: der berberische Himmelsgott », *Orientalistische Literaturzeitung*, 42/XII : col. 721–4.

———, 1976, « La peuplade berbère des Afri et l'origine du nom d'Afrique », *Onoma*, XIX/3 : 486–488.

———, 2005, *Berberstudien & A Sketch of Siwi Berber* (*Egypt*), herausgegeben von/edited by D. Ibriszimow & M. Kossmann, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.

Wadġīrī (al-), ʿAbd Allāh, 1994, « al-Alfāẓ al-maġribiyya al-andalusiyya fī *Miʿyār* al-Wanšarīsī », dans J. Aguadé, F. Corriente, M. Marugán (éds.), *Actas del congreso internacional sobre interferencias lingüísticas arabo-romances y paralelos extra-iberos*, Zaragoza, Navarro & Navarro : 39–50 [partie arabe].

Welte, Frank M., Jordi Aguadé, 1996, *Die Lieder der Gnāwa aus Meknes*, Marburg, Diagonal Verlag.

Yaala, Mohamed, 2001, « Remarques sur les tribus amāzīġ de l'Occident musulman à travers un manuscrit marocain d'époque médiévale », *Antiquités africaines*, 37 : 71–77.

Yacine, Tassadit, 2011, « Cheveux et poils chez les Berbères », *Studi Maġrebini*, nuova serie, IX : 237–250.

Yeou, Mohamed, 2011, « À propos de quelques toponymes à Figuig et sa région », *Asinag*, 6 : 129–147.

Zaborski, Andrzej, 1965, « Notes on the Medieval History of the Beja Tribes », *Folia Orientalia*, VII : 289–307.

Zarini, Vincent, 2005, « *Mauri*, *Romani*, *Afri* : le regard de Corippe sur l'Afrique byzantine et l'identité de ses populations », dans Cl. Briand-Ponsart (dir.), *Identités et cultures dans l'Algérie antique*, Rouen, Publications des Universités de Rouen et du Havre : 407–422.

Zeggaf, Abdelmajid, 1992, « Entre l'histoire et la littérature : le récit hagiographique », dans A. Sebti (coord.), *Histoire et linguistique. Texte et niveaux d'interprétation*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines : 51–55.

———, 1997, « Le *ribāṭ*, métaphore de l'île et figure de la spiritualité », dans D. Reig (dir.), *Île des merveilles : mirage, miroir, mythe. Colloque de Cerisy*, Paris, L'Harmattan : 61–67.

Zerouki, Brahim, 1987, *L'imamat de Tahart. Premier État musulman du Maghreb* (*144–296 de l'hégire*), *tome 1 : Histoire politico-religieuse*, Paris, L'Harmattan.

Zouihal, Motia, 2010, « *Al-Manāqib al-marzūqiyya*, histoire et mysticisme », *Acta Orientalia Belgica*, XXIII : 223–230.

Index[1]

Index anthroponymique

1 Les index présentés dans les pages suivantes n'ont aucune prétention à l'exhaustivité. Ils constituent en fait une simple sélection de noms, mots, expressions, concepts et titres de sources divers et variés susceptibles de guider le lecteur. Les matériaux exposés permettront, espérons-le, de se faire une idée des immenses possibilités d'étude offertes par les textes originaux rédigés en arabe et en berbère. D'un point de vue formel, nous avons opté pour organiser les entrées par ordre alphabétique mais à l'exception des points suivants : l'article arabe *al-* n'a pas été considéré comme élément d'entrée alphabétique ; la ʿ (*ʿayn*) n'a pas été prise en compte comme lettre d'entrée alphabétique. Enfin, précisons que les entrées renvoient aux noms et termes inclus seulement dans le corps du texte.

Index toponymique et ethno-toponymique

Index des noms tribaux, ethniques et dynastiques

Index des noms et concepts philologiques

Index des sources arabes, berbères et latines